Stephanos
Fatih
1310.

شرح المسمى تصنيف سيد حكيم سنه بلوغ

عدد اوراق اكى يوز قرق سكز

٢٣٥
٢٦٨

حرره الفقير
محمد بن علي العماد

نوكاد

نوف

سعد الله
اسماعيل سعد الله
حمد الله عبد الرحمن

سعد الله

T. C.
ISTANBUL
K. 1400

١٣٤٧

سنه ١١٧٩ كاتب
يوم الاحد

كتاب سرح احكتى للسيد الشريف

١٣٤٧
K. 1400

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور العالم بنور الاسلام وصيره وسيله الى دار
السلام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه
الكرام وبعد فان اشرف العلوم الشرعية والمعارف الربانية بعد
علم التوحيد واصول الكلام علم اصول الفقه والاحكام المتوسط
بين الفروع والاصول الجامع بين المعقول والمنقول الموصل الى
استنباط احكام الله تعالى من كلامه وكلام الرسول وقد صنفوا
فيه كتابا كثيرة الفوائد عزيزة الفرائد واتحف منها الى الامام الاجل
ناصر الشريعة حسام الملة والدين الاخسيكثي سني الله ثراه وجعل
الجنة مثواه ما هو منتخبها وانتخب ما هو منتخبها ورتبها باحسن
ترتيب والطف تركيب الا انه قد بقي من الابحاث الحقيقية والمباحث
الاصولية جمل فيها هداية الى الحق ورعاية للصدق فلا بد من ذكرها
نصرة للمستبصرين وتذكرة للمهتدين وان كان في ذكرها ملابسة
الاعتراض ومجانبة الاغماض لكن رعاية الحق اولى واحق والساكت
عن الحق شيطان اخرس لا سيما فيما فيه رفعة الدين وقوة المتدين
فالتمس جماعة من الاصحاب وطائفة من الاحباب من العبد الضعيف
محمد بن الشريف الحسيني السمرقندي عفا الله له ولوالديه تحرير ما ذكر المصنف
من الفوائد وتقرير ما بقي من الفرائد فاستعنت في اتمامه بالله العلي
الحكيم وعليه توكلت وهو رب العرش العظيم قال اما بعد
اما حرف فيه معنى الشرط ولهذا كانت الفاء لازمة لها فاذا قلنا
اما زيد فمنطلق يكون معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق فهذه
الجملة الشرطية وهي قولنا يكن من شيء تسمى فزيد منطلق فقلت
الفاء في الجزء الثاني احترازا عن تلاقي حرفي الشرط والجزاء ووضع

الجزء الاول موضع الجملة الشرطية فصار اما زيد فمنطلق وتقدم الظروف
الزمانية والعامل فيه اما لنيابتها عن الفعل المحذوف تقديره الظروف
خاصة والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل والله اسم
ذات الباري سبحانه كاسما الاعلام لا شركة فيه لاحد واسم الذات
اشرف من اسماء الصفات لدلالته على الذات لا شرف من الصفات
المستتبع لها والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء ومن الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء والرسول نبي
اتى بشرع ابتداء او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة والمراد
ههنا محمد عليه السلام وآله اقرباؤه وقيل كل مؤمن تقي والصلوة
وان اختصت بالانبياء الا انه جوز على الآل اذا ذكروا معهم بطريق
التبعية قال فان اصول الشرع ثلاثة اعلم ان العلم المسمى
باصول الفقه علم يبحث فيه عن ادلة الشرعية وطرق استدلال
بها على الاحكام الفقهية والادلة الشرعية تسمى اصولا وهي المراد
ههنا بقوله اصول الشرع ثلاثة لان الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره
والفرع ما يبتنى على غيره والادلة الشرعية كذلك اذ يبتنى عليها احكام
الشرع والشرع في اللغة وضع سيرة يقال شرع اي سن سنة اي بين
ولا يجوز ان يكون بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل كما ظن بعضهم اذ
ذلك عند ضرورة الوصفية كرجل عدل على ان اضافة الاصل الى
شيء صريح في عمومه اي في الاصطلاح سبق حمله على احكام
سنها الله تعالى بالتكاليف والتخييرات والاوضاع وقيل هو قانون
الهي مشتمل على احكام تكليفية وتخييرية ووضعية والمراد
بالوضع ههنا جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او علامة ويسمى
خطاب الوضع قال والاصل الرابع القياس المستنبط من

K. 1400

من هذه الاصول اى المبنى عليها وانما افرده بالذكر ولم يقل
اصول الشرع اربعة لان القياس اصل لحكم الفرع وفرع
لحكم الاصل المستفاد من الاصول الثلثة فيكون اصلا من وجه
وفرعا من وجه فلا يكون اصلا مطلقا اذ المطلق ينصرف الى
الكامل فلا يكون داخلا تحت مطلق الاصل فلا بد من افراده
بالذكر ولان اثر القياس فى تعدية الحكم من المخصوص الى العموم
لا فى اثباته بخلاف الاصول الثلثة ولان القياس ظنى والاصل
فى الباقية القطع والظن يعارض هذا ما ذكروه فى توجيه افراده بالذكر
وفيها نظر اما الوجه الاول فلان حقيقة الاصل ما يبنى عليه
غيره كما عرف والمراد هنا الدليل كما مر فيكون مطلق الاصل هذا
فاى مدخل لكونه غير فرع لشىء اخر فيه وايضا هو لغة وعرفا وشرعا
ان الاب اصل للولد مع انه فرع للجد وايضا السبب الموجب للشىء اولى
باطلاق اسم السبب عليه مع انه مسبب للسبب البعيد نعم لو كان
فرعا لحكم الفرع لما كان اصلا مطلقا له اما اذا كان فرعا لشىء اخر
فلا وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يكون الاجماع ايضا اصلا مطلقا
لانه فرع اذ الاجماع لا يجوز الا عن مستند شرعى والا كان ابتداء شرع
اتفاقا وهذا كيف يجوز على العلماء المتدينين مع الاتفاق وح يكون
الاجماع اقرب الى الفرعية من القياس لانه يدل على الحكم فى عين صورة
المستند والقياس فى غير صورة المستند فان قيل لو كان هناك مستند
فما الحاجة الى الاجماع قلنا فائدته القطع وسقوط البحث والفكر وجوه
المخالفة ولو فرضنا وجود اجماع لا يكون عن مستند مع انه بعيد يكون
الاصل هو لا سائر الاجماعات على ان جميع الاجماعات فرع لقوله عليه
السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وكذا الكتاب والسنة اذ كلامهما وحى

ولا على ذلك واجاب عن هذا قوم بانا لا ننظر الى اصطلاحهم
وقواعدهم قلنا هذا ليس باصطلاح منهم بل بيان وتحقيق لما هو الحق
لانه لو لم يصدق التعريف على كل فرد لما كان الافراد من تلك الحقيقة
فلا يكون زيد حاصلا ولا جسم ولا غيرهما وفساده اظهر من ان يخفى على
كل عاقل واعلم ان مثل هذا التعريف وقع كثيرا فى كلام اهل الاصول
والنحو واللغة وغيرهم ويمكن الاعتذار عنه بان نقول معنى كل واحد واحد
على الانفراد الى تمام الافراد فاذا قلنا مثلا كل جسم متحيز يكون معناه
هذا الجسم متحيز وذاك متحيز وذاك كذلك الى التمام فاذا قيل الجسم هو
كل متحيز يكون معناه الجسم هو هذا المتحيز وذاك وذاك الى التمام و
فائدة ذكر ذلك التعريف بالاعيان اذ هى اعرف عند اكثر الناس ويعقل
هذا بطريق العكس كانه يقول كل لفظ وضع لكذا فهو الخاص ثم اختصر
بقوله وضع لمعنى عن المهملات وبقوله معلوم عن المجملات كالمتواطئ مثلا فانها
غير معلومة للسامعين وبقوله على الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى
على الاجتماع هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البحث فى هذا التتميم من تعيين الوضع
لا بحسب السامع والعالم وغير ذلك والمجمل كالمتواطئ بحسب الوضع لا بد وان
يكون معلوما وقيل لاحترازه عن المشترك اذ هذا ابهام بحسب الوضع
وفيه بحث لان المشترك بالنظر الى كل واحد من معانيه اما خاص كالقرء او
عام كالاقراء فاخراجه ليس الا مخالفة الواقع وايضا ان اراد بالانفراد ان
لا يكون موضوعا لمعنى اخر فالعام كرجال وكل شىء وجميع المسلمين ايضا
كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اراد به لا يكون فى معناه
كذا فيلزم ان لا يكون شىء من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية
خاصا وهو خلاف الاجماع ثم قال وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
ولا خفاء ان اللفظ والمعنى المذكورين فى الحد الاول شامل للاسم والمسمى

وذكر هذا الحد شارح ليس فيه الا ابهام الكلام وتشويش الافهام وذكروا
في اعتراض ان الاول وان كان تعريفا تاما لكنه افرد الخصوص الحدي كزيد
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين الخصوص الجنسي كانسان والنوعي
كرجل من حيث ان الحد لا يشمل الافراد وهما يشملان والمسمى انما يقال
للعين والاسم لما وضع له قلنا قوة المغايرة اذا لم تخرجه عن التعريف
فما الحاجة الى الافراد ولو جعل هذا اللازم افراد الجنسي والنوعي ايضا
لذكل منهما مخصوص بوصف لا يمكن للاخر فالجنسي بانه شامل للباقين
والنوعي بانه سابق ومقول ولا نسلم ان المسمى مخصوص بالحدي
بل عام في الكل اذ معنى الانسان مسماه وهو اسمه وكذا حكم الرجل
والصواب ان الخاص لفظ اريد به معنى منحصر قلنا اريد لفظ
للحصر والمجاز ومنحصر ليخرج العام والـــــ والعام كل
لفظ ينتظم جماعة من المسميات قوله ينتظم اي يشمل احترز بقوله
جمعا عن المثنى فانه كما يراسما لافراد في الخصوص وعن المشترك
فانه لا يشمل معانيه بل يدل عليها بطريق البدل وعن اشتراط الاستغراق
فانه ليس شرطا للعموم عند اصحاب هذه الديار خلافا للعراقيين
واكثر اصحاب الشافعي وقوله من المسميات عن المعاني فان العموم
لا يجري فيها عند المتاخرين من اصحاب هذه الديار هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ المسمى ظاهر في الجمع وبالنسبة الى المعين خفي فلا يجوز في التعريف
وايضا خرج منه السمع والاعمال وهو خلاف الاجماع وان اريد ما هو
الظاهر يدخل في التعريف اسما الاعداد كالثلثة والاربعة الى غير النهاية
اذ تصدق على كل واحد انه لفظ يشمل جمعا من المسميات وانها
غير داخلة بالاجماع ويدخل فيه الجمع المنكر كرجال وهو خلاف مذهب
ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله لانه يجيء لان مذهب ابي حنيفة

رضي الله عنهما مما نقل بطريق الاحاد كقوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات
وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ليخرج ما نقل بالشهرة على قول الخصم فانه جعل
المشهور احد قسمي المتواتر هذا ما ذكروه في بيان قيود هذا التعريف وفيه
بحث لان شرط التعريف ايراد الفاظ جلية والا لفات الغرض والقرآن بمعنى
القراءة كم ارادة المقروء منها خفي والظاهر منه الكلام المنزل على الرسول
وايراد المشترك مع تساوي الدلالة غير جائز لا سيما الخفي وايضا ذكر
المصحف الذي هو الكتاب المكتوب فيه القرآن المعروف بين الناس المنقول
ما فيه بالتواتر مغن عن باقي القيود اذ يكفي ان يقال الكتاب هو الوحي
المكتوب في المصاحف فان قلت المراد بالمصحف مسماه مجموع صحائف قرآنا
كان او لا قلت هذا خفي والظاهر ما ذكرنا فلا يجوز في التعريف على انه يكفي
ح ان يقال المكتوب والتاكيد غير جائز في التعريف اذ يستقل الذهن الى
اداء معنى اخر اذ الاصل عدم التاكيد فيصير الظاهر خفيا وقال قوم
المراد بالقرآن هنا ما هو المعروف فان قيل القرآن المعروف منزل
فما الحاجة الى قوله المنزل ويستقل الذهن هناك قرآنا غير منزل قلنا
الكلام العام بذات الله تعالى قرآن ايضا حقيقة او مجازا وهو المراد في
قولنا القرآن غير مخلوق وفيه بحث لانه ح يلزم ان يكون هذا اللفظ
المقروء حادثا عند هذا القائل وهو خلاف ظاهر المذهب وايضا القرآن
المعروف هو المعروف وذكر المعرف في التعريف تعريف الشيء بنفسه وهو غير
جائز ح يكون كقولهم في الانسان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق وقيل المراد بالقرآن هنا ما هو المعروف وعرف به الكتاب و
هو عرف بالثاني وتعريف اما الكتاب فهو القرآن وهو المنزل الى
اخره وفيه بحث لان تعقل المصحف موقوف على تعقل القرآن
اذ هو كما مر كتب فيه القرآن كما مر فتعريفه به دور بل الصواب ان يقال

اما الكتاب فهو القرآن وهو الكلام المعجز المنزل على الرسول
المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة قال وهو النظم والمعنى
جميعا عدلوا عن ذكر اللفظ الى النظم رعاية لتعظيم عبارة القرآن لان
اللفظ الرمي والنظم بالف اللآلي وفيه بحث لان اللفظ القول وما
يتألف من الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم الشعر ايضا بل هذا
المعنى اظهر منه وورد في الله تعالى ذلك والاحسن العبارة لموافق اللغة
والعرف فان قلت النظم حادث ضرورة فلو كان القرآن المجموع
لزم حدوث القرآن وهو خلاف الحق قلت النظم ركن للقرآن عند
كونه مقروءا لا نفسه فهو بالحقيقة ركن لكون القرآن مقروءا وكونه مقروءا
حادث والحاصل ان القرآن هو المعنى المعتبر المقروء والنظم ركن اعتباري
ضم من الوصف الى الموصوف الذي هو المعنى القديم بمنزلة صفة ماكالركن
في الشيء المركب ومع اعتبار الموصوف ويقطع النظر عن الاعتباري فلهذا
قالوا القرآن قديم وفيه تكلف والتحقيق ان القرآن هو المعنى المعتبر بهذه العبارات
وقد يكون قديما مع اعتبار النظم وعامة العلماء جمهورهم ومعظمهم وهو
المعتمد من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وما جوز من قراءة القرآن بالفارسية
في الصلوة ليس لان مذهبه ان النظم ليس بركن كما زعم بعضهم بل لانه
ما جعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بمنزلة بعضه ونقلوا
انه رجع عن هذا وجعل النظم ركنا لازما في كل حال والآن عليه الفتوى
لظاهر قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مع قوله انزلناه قرآنا عربيا
واما لم يجعل ركنا لازما اولا في حق جواز الصلوة لجواز القراءات بلغات
العرب من لغة قريش وتميم وغيرهم ولان المقصود المعنى قوله خاصة
يعني فيما سوى الصلوة ركن فان قلت يجب السجدة بتلاوة القرآن
بالفارسية فلا يختص الحكم بالصلوة قلت بانها مثل السجدة الصلوبية

في الحقيقة وهذا يستلزم فيه ما يشترط في اركان الصلوة من طهارة الثوب
والمكان واستقبال القبلة واذا جاز في حق الصلوة جاز في حق اجزائها
فيدخل فيه سجدة التلاوة وفي غير ذلك لو جعل اعتماد كونه ركنا فيحرم
كتابة المصحف بالفارسية والمداومة على قراءته بالفارسية ونفي هذين
بحثان من جملة الاصول احدهما ان التسمية هل هي من القرآن ام وعلى
تقدير كونها من القرآن اهي آية منفصلة للفصل بين السور كما نقل عن
محمد بن الحسن رحمه الله وغيره او من اول السورة كما ذهب اليه الشافعي رحمه
الله ولهذا اوجب الجهر بها وذهب بعضهم الى انها بعض آية من اوائل السور
من جملتها آية يصح الصلوة بها عنده وقيل لا للشبهة والرمز المقطوع لا يؤتى
بها الثاني ان الجهر بالقراءة الشاذة واجب كما ذهب اليه محمد رحمه الله اولا
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قال واقسام النظم والمعنى اي
نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز
به عن القصص والامثال والحكم الواردة في القرآن وفيه بحث لان هذه
الاقسام لا يختص بالقرآن ولا بالاحكام بل هي واردة في السنة ايضا بل
في اللغة حقيقة كما قال الاسم في القرآن في قصة موسى اما معرفة او نكرة وذكروا
في حصر هذه الاقسام وجوها ضعيفة احسنها ان الفهم اما بحسب مفردات
الالفاظ او مركباتها وكل منهما ينقسم الى قسمين اما الذي بحسب المفردات
فالفهم اما بحسب نفس الوضع او بحسب استعمال المتكلم اذ التصرف في المفردات
اما للواضع او للمتكلم فقط فان كان الاول فهو القسم الاول وان كان الثاني
فهو الثالث واما الذي بحسب المركبات فاما ان يكون بحسب بيان المتكلم اي
القاء الى السامع او بحسب دلالة ثانية والاول هو القسم الثاني والثالث الرابع
قال الاول في وجوه النظم صيغة واحدة قالوا في الفرق بينهما ان ضرب
وضرب واضرب تدل بحروفها على الضرب وبصيغتها على الزمان والطلب

وقولنا دال على معروف على الانسان المركب وهيئته على توجه
وكونه نكرة ومعرفة فالاول دلالة لغوية والثاني صيغية وهو بحث
لان دلالة الصيغة ايضا لغوية فتخصيصها بالحروف مخالفة اللغة
والعرف والاستعمال فلا فائدة اذ يكفي ان يقال وضع النظم لغة والصواب
ان يقال وضع النظم لغة او شرعا ليندرج فيها مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما قال ومن اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول ووجه
الحصر في هذه الاربعة ان المفرد اما ان دل على مدلول واحد او اكثر والاول
هو الخاص والثاني ان دل على اكثر بطريق الشمول فهو العام وان دل
بطريق البدل من غير ترجيح البعض على البعض فهو المشترك او مع ترجيحه
فهو المأول وههنا بحث وهو ان الخاص والعام قد يكونان بحسب الاستعمال
المتكلم مجازين لا بحسب الوضع وقد يستعمل العام في الخاص والخاص في
العام كاطلاق الناس على الواحد في قوله تعالى الذين قال لهم الناس وارادة
نعيم بن مسعود رضي الله عنه واطلاق الخاص وارادة العام مثل قوله تعالى يا ايها النبي
لئن اشركت ليحبطن عملك لان خطاب النبي عليه السلام خطاب لامته
لا بدليل يدل على اختصاصه به ولهذا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فلو كان خطابه عام والجماعة طلقتم وقال عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة فان قلت نحن نقول هو بحسب الوضع فقط
قلت لا يكون تعريفكم الخاص والعام جامعا مع مخالفته الواقع كما في
المثل المذكور قال الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم ذكر
كلمة كل في التعريف مستقبح عند المنطقيين لان شرط التعريف ان يكون المعرف
صادقا على كل فرد من افراد المعرف لان المعرف صادق عليه فيجب ان
يكون المعرف ايضا صادقا عليه ولا لما كان التعريف جامعا واذا ذكر كلمة
كل لا يصدق على شيء من الافراد اذ لا يصدق على هذا الخاص انه كل لفظ

يكون خاصا وعاما
وانما يحصل ان فيما
يكون بحسب الوضع فقط

والوحي فرع لكونه تعالى متكلما موجبا فعلم ان هذا كلام ضعيف معنى
متناقض لفظا وايضا الوجه هذا للزم ان يقال وجوه النظم صيغة ولغة
بلغة والوجه الرابع المأول فان اللغة هي صيغة لا تحتاج الى الرأي
والاجتهاد ووجوه استعمال ذلك النظم اثنان الحقيقة والصريح والوجه
الثالث والرابع المجاز والكناية لاحتياج الشان بهما الى القرائن وكذا في
كل صيغة اذ ما من صيغة الا ويكون بعض اقسامها اولى من البعض في ذلك
المعنى كالكلمة التي هي لفظ دال على مفرد وان الحرف غير دال في نفسه دال
في غيره ولا يقال الكلمة مثلا والكلمة الثالثة الحرف لانه غير دال في نفسه اذ
كل عاقل يستقبح هذا واما الوجه الثاني فلان تغير الحكم من المنصوص
الى العموم لا يمكن الا بتغير الحكم في صورة اخرى واما الوجه الثالث
فلما علم ان صحة بعض الاقسام في كل قسم لازم ثم اصول الشرع
حسنة اذ المعلومات المعرفة حجة في فروع الاحكام بالاجماع وبالتوارث الحكم من صورة اخرى
من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الى زماننا هذا فان الجميع تمسكوا
بها مع معارضة ظواهر النصوص منها ما حمل الصحابة للمنتين الذين
تمسكتن بان الواحد يستوفي مع الاخ ثلثي المال مع الاخت اولى ان
ياخذ الثلث لان ما نعمه الاخ لها من النصف اقوى من ما نعته
الاخت مع معارضة ظاهر قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك ومنها ما قال علي رضي الله عنه حين سال ابو بكر
رضي الله عنه عن حد الشرب ان حده ثمانون لانه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فيجب حد المفترين وصوبه جميع الصحابة
رضي الله عنهم ومنها ما قال ابن عباس رضي الله عنه ان لحاء الحمار طاهر
لانه يختلف القت والتبن ومنها ما قال ابو حنيفة رحمه الله ان الفرد
الذي لا يتحرك جانبه يتحرك الجانب الاخر اذا وقعت النجاسة في جانبه جاز الوضوء
من الجانب الاخر

وهذا عن مسلم المتسلم
سر الحكم من النصوص
العموم الممكن لا باطلا
الحكم من صورة اخرى

معارضة ظاهر قوله

وهذا الشرح
لشيخ محمد سراج الدين
ومنه عمره سهر
المحرم سنة
تسع وعشرين
وسبعمائة

اذ الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه لان اثر التحريك في السرايه فوق اثر النجاسة
ومنها ان ما في المعاس اذا مات في الماء لا ينجس اذا لم يكن له دم سائل
ومنها ان ما في المعاس اذا مات في الماء لا ينجس اذا لم يكن له دم سائل
دم له ولا الماء عاس في الماء لان ورود الماء يطهر جريان الدم ومنها ما يمسك
في عظم الميتة وشعرها انه ليس للعظم والشعر حس فلا يموت فيهما فلا
فلا نجاسة وقال الشافعي جزء الميتة ميتة ومنها دفع التهم في باب الزكوة
والخراج والعشر اسند لا لاخذ العشر الى غير الجنس مع ظهور معارضة
النصوص ومنها ان يد الخارج اقوى لاثباتها الملك والمذكور يده
ذي اليد وامثال هذه اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى في جميع كتب
الفقه والاصول وقال عليه السلام المعرفة راس مالي والعقل اصل
ديني رواه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وقول معاذ رضي الله عنه
اجتهد برايي والراي انما يقع بالدلائل العقلية وصوبه النبي عليه السلام
فعلم ان الدلائل العقلية هي الاصول المعتبرة في الشرع نعم لا تكون حجة
في رؤس المسائل كاثبات اصل الوضوء واصل الركوع بناء على انه لا
يدركها واما في فروعها وتفاصيلها فحجة قطعا ووجه الحصر ان الدليل
الشرعي اما منقول من الرسول اولا وهو الاول اما متلو وهو الكتاب اولا وهو
السنة والثاني اما اتفاق ائمة عصر على شيء وهو الاجماع اولا وهو اظهار
مثل حكم احد المعلومين في الاخر بجامع وهو القياس اولا وهو العقليات
قال اما الكتاب والقرآن المنزل على الرسول قالوا القرآن لغة
مصدر كالغفران وسميا براد المقروء واختير بقوله المنزل عن المقروء والغير
المنزل على الرسول وبقوله على الرسول اي رسولنا عن المنزل على غيره
من الانبياء وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي
نسخت تلاوته مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وبقوله
المنقول عنه نقلا متواترا عما احتوى مصحف ابي وعبد الله بن مسعود ونفر

مدلول الكتاب الدم كالمسك

مدلول الكتاب العبارات الصرفة حجة

اما

رحمه الله ان العام قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص وقال
الشافعي رحمه الله غير قطعي الدلالة لاحتمال التخصيص ورجال محتمل
لكل واحد من المجموع من الدلالة الى غير النهاية على سبيل البدل كوطء
بالنسبة الى الافراد فلا يكون له دلالة على شيء منها على التعيين فلا
يتناول شيئا منها على التعيين فكيف يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لا
سيما القطع هذا تناقض مذهب ابي حنيفة رحمه الله وكذا تناقض مذهب
الشافعي لانه ذهب الى ان كل عام قابل للتخصيص الا بدليل فلا يحصل
القطع وكل منهما سلم احتمال العام التخصيص الا في عدة صور كما
يجيء بل هذا ثابت باجماع الامة والجمع المنكر لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
عبارة عن عدم ارادة بعض ما تناوله العام وقد علم انه لا يتناول
شيئا من المجموع على التعيين فكيف يصح التخصيص ولهذا قالوا لا
يصح الاستثناء عن الجمع المنكر فلا يقال جاءني رجال الا زيدا لانه ليس شاملا
له حتى يخرج بالاستثناء منه وايضا تناقض قول عبد الله بن صحيح
عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض الا قوله تعالى
والله بكل شيء عليم والحق ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع افراد
معنى كالانسان والرجال والمسلمين والكل وامثاله هذا هو مذهب الصحابة
والي حنيفة والشافعي وجميع المحققين قال لفظا او معنى
اي يستغرق جميع لفظا بان يدل لفظه على الشمول كالانسان اذا كان
اللام للاستغراق والرجال او معنى بان يدل معناه على الشمول دون
اللفظ كمن وما والقوم فانه اسم جمع فان قلت التعريف للتبيين و
او للتشكيك فلا تناسبه قلت او هنا لتقرير القسمين لا للتشكيك كقولهم
الحي ما استطع بلا افراد او اكثر قال وحكمه اي حكم العام
الغير المخصوص ان يثبت الحكم فيما تناوله بطريق القطع والبتات كما ان الخاص

ثبت الحكم فيما تناوله قطعا وهذا مذهب ابي حنيفة واكثر اصحابه
خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من اصحاب ابي حنيفة ودليل ابي
حنيفة رحمه الله ان اللفظ العام موضوع لمعناه كاللفظ الخاص
فيدل على معناه كالخاص وتمسك القطع حتى يقوم دليل على صرفه
عن الخصوص كما في الخاص فانه ما لم يقم دليل على ارادة المجاز تقطع
بمعناه واستدل الشافعي رحمه الله بان احتمال التخصيص قائم
في كل عام والاحتمال ينافي القطع لا فيما منعه دليل عن التخصيص
كقوله تعالى والله بكل شيء عليم ولله ما في السموات والارض والفرق
واضح بين الخاص والعام فان الخاص لا يحتمل الا المجاز والعام
المجاز بان يستعمل في الخاص والتخصيص ايضا قلنا التخصيص
ايضا مجاز والخاص ايضا يحتمل مجاز العموم بان يستعمل في العموم
مع احتمال مجاز البعض ثم في حمله قطعا فيما تناوله لا يجوز تخصيصه
بالقياس والخبر الواحد لان الضعيف لا يعارض القوي ومن جعله
محتملا جوز تخصيصه بهما قال الشافعي رحمه الله اذا الحق خصوص
معلوم او مجهول اصلحوا في العام المخصوص منه شيء فقال
قوم انه لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما كقوله
عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة في قوله تعالى اقتلوا المشركين
وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الآية في قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجد عمومهم او مجهولا
كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا وقال آخرون ان كان الخصوص معلوما
بقي العام في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص وان
كان مجهولا لا يعارض المخصص العام فيسقط دليل الخصوص

وبقي العام في الكل موجبا قطعا والمختار ان العام حجة في الباقي
بعد التخصيص سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى
قطعيا بل يصير ظنيا فجاز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
والى هذا اشار المصنف بقوله اذا الحق خصوص معلوم
او مجهول وقد مر مثالهما ومثل المجهول قتله الربوا لان الربوا
مجمل مجهول وترك مثال المعلوم لظهوره وح ثبت العام حكمه
في الباقي على احتمال ان يظهر الخصوص في الباقي بالخبر الواحد او
القياس يسمى تعليل خصوص الخصوص بعلة موجودة في شيء
من الباقي او يسمى تخصيص الخصوص من الشارع ان كان مجهولا
كما في خصوص اهل الذمة من نص القتال فانه جاز ان يعلله المجتهد
بان كفرهم غير مفض الى الخراب ويقيس عليه النساء والصبيان
والعميان والمجانين والمقعدين والزمنى والرهابين وكما في نص
الربوا فانه لما فسر النبي عليه السلام بالاسماء الستة ووجد فيها
الكيل والجنس والطعم والجنس فذهب قوم الى ان علة الربوا الكيل
مع الجنس كما في حنيفة واصحابه رحمهم الله فقاسوا غيرها عليها بعلة
الكيل والجنس وزعم آخرون ان العلة الطعم مع الجنس كالشافعي واصحابه
رحمهم الله فقاسوا عليها غيرها بعلة الطعم والجنس قال
والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام والمراد بالاشتراك
ان يكون بالوضع احترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام يعني
يكون الاشتراك بطريق البدل والمراد بالمعاني او الاسامي ما يكون
اثنين فصاعدا وقوله اشترك فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه قوله معان او اسام ليندرج فيه القسمان لجواز
ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او لاسامي كالعين مثلا فانه

حاذ ان يكون موضوعا لمعاني الظاهر والعبارة ولنفس الشيء وحاذ
ان يكون موضوعا لاسامها والاولى ان نقال هو ما اشترك فيه
مفهومات مختلفة لا على سبيل الاستقلال لئلا يحتاج الى هذه التكلفات
والى ذكر او في التعريف قال وحكمه التوقف بعني اذا لم
يكن قرينة تشرط التامل لترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل الحكم
كما قالوا في لفظ القرء في قوله تعالى يتربصن قروء المشترك بين الحيض
والطهر فوجدوا ان الحمل على الحيض اولى لما ان العدة لمعرفة
براءة الرحم وذلك يعرف بالحيض لا بالطهر وما لا اثر لها لانه روي
عن بعض اصحابه عليه السلام انه قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان قال والمأول هو ما ترجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الراي وفيه بحث من وجهين الاول ان المأول
اعم من ان يكون من المشترك فان الخفي والمشكل والمجمل اذا رجح
شيء منها يسمى مأولا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض
محتملاته يكون مأولا بلا خلاف كما يجي في النص والظاهر الثاني
ان البحث هنا فيما يفهم من المعنى بحسب الوضع فقط والمأول
ليس كذلك فان اللفظ ما وضع لذلك المعنى بعينه بل ذلك لا بد وان
يكون باستقراء المتكلم واستدلاله السامع فهو خارج عن هذا القسم
وهذا واضح بل المناسب ان يجعل في مقابلة المشترك المرادف كما العام
في مقابلة الخاص فان المرادف بحسب الوضع فقط ومقابل للمشترك
قال وحكمه العمل به على احتمال الغلط اذا غلب الظن
بشيء من مقاصده لزم العمل به لكن لا بحسب العمل به بل بحسب اعتقاد العلم
انه جاز ان يكون غلطا ثم انهم ادعوا ان هذا القسم منحصر في
هذه الاربعة كما عرف وهذا خلاف الواقع فان المطلق والمقيد

كالانسان

كالانسان والمؤمن في الخصوص وكالناس والمؤمنين في العموم
غير هذه الاربعة وكذلك النكرة والمعرفة كرجل والرجل وكذا المترادف
فان قلت هذه داخلة فيما ذكرنا من الاربعة فان المطلق قد يكون
عاما وقد يكون خاصا وقد يكون مشتركا ومأولا وكذلك النكرة والمعرفة
والمترادف قلت اذا كانت مأخوذة مع هذا واخرى مع ذلك يكون غيرها
بالضرورة فان قلت وجه الحصر في هذه الاربعة فكيف يجوز غيرها قلت
لا نسلم الحصر لانه لزم قسم اخر وهو ان لا يكون خاصا فقط
ولا عاما فقط ولا مشتركا كذلك بل تارة خاصا وتارة عاما وتارة
مشتركا او مأولا وهذا الحصر وصف الجمع في الكبير والصغير والمتوسط
وزعم ان مراتب الكشف واللطف والتجلي والخفاء فيها فعلم ان ما
ليس من هذا القسم جعلوه منه وهو المأول وان ما هو منه جعلوه
خارجا عنه هذا هو بيان الحق وتبيان الصدق قال القسم
الثاني في وجوه البيان بذلك النظم والصواب ان يقال في وجوه ما به
البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لان البيان ثم القسم الاول كان
في تتبع اللفظ المفرد بحسب الوضع ووضوح المعنى وكثرته وهذا
القسم في تتبع المركب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت ظهوره
والظاهر ان المأول لا يأتي في هذه الاربعة والمشترك والمجاز يأتيان
بالقرينة كقوله تعالى وفجرنا الارض عيونا وراينا اسرائيل في التيه
ويأتي في هذا القسم الخاص والعام والمطلق والمقيد والمعرفة والنكرة
ثم حصروا هذا القسم في اربعة واضدادها في اربعة فقالوا التركيب اما
ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم وهو
الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص
اولا وهو ان احتمل النسخ فهو المفسر وان لم يحتمل فهو المحكم وان لم يكن

قرينة م

لا يكون

ظاهر المراد واما ان كان عدم ظهوره لغير الصفة وهو الخفي او لنفس
الصفة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان
مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الله تعالى
جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز من قايل هو الذي انزل
عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والغرض
من اصول الفقه معرفة احكام الشرع من كلام الله تعالى
وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ثم الشرع باصطلاح اخر فكيف نفهم معنى
كلام الله تعالى وكلام رسوله بل نفهم خلاف مرادهما فقد عاد اصول
الفقه على موضوعه بالنقض وانما قلنا انه تعالى جعل الكتاب قسمين
لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه ايات محكمات والايات
الباقية متشابهات وذلك لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل
منهما بحسب الصدق والمعنى مخالف لاخر احدهما ان يذكر الابعاض او
ما يقوم مقامها مع الاقسام وهذا لا يفيد الحصر لجواز ان يكون بعض
اخر على خلاف المذكور والثاني ذكر بعض الابعاض وما يقوم مقامه
ثم يقول الكلام تمام مستغرق كما يقال وما عدا وجمع اخر او اخرى
او ما جرى هذا المجرى ويجعل خبر القسم المطلوب وهذا يفيد الحصر
كما اذا اردنا حصر اشخاص قوم في الصناعة بالتركيب الاول فيه ان
نقول هذا القوم بعضهم او منهم رجال نجارون ومنهم قصارون فهذا
لا يفيد الحصر لجواز بعض اخر على خلاف القسمين فيجوز ان يقال ومنهم خياطون
والتركيب الثاني ان نقول هذا القوم منهم نجارون واخرون قصارون
وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا واخرون خياطون
او منهم خياطون لاستدراك البعض في الاول اي واخرون منهم قصارون
واخرون خياطون وهذا ظاهر وتحقيقه ان اخر فيه معنى الاضافة الى

واخر

المذكور

المذكور فاذا قلنا جاء رجل واخر يجوز ان يكون معناه جاء رجل وغير
من نوعه بعد تدليل لو قيل اسداء جاء رجل اخر لا يجوز تحقق ذلك الكلام
ان هذا القوم منهم رجال نجارون واغيارهم قصارون واتفق العلماء
على ان الجمع المضاف مستغرق فمن قال عبيدي احرار او زوجاتي طوالق
يعتق الجميع ويطلق بالاجماع وفي هذا المبتدا بحرفين موصوف للتاكيد
لاستغراق فلا يقولون ورجال اخرون لان الجمع المنكر يوهم مزيا من
البعض فعلم ان قوله تعالى واخر متشابهات نص في الاستغراق فان
قلت ما ذكرتم معارض بوجهين الاول ان هذه الاقسام موجودة
في كتاب الله تعالى فلا يكون ذلك التقسيم للحصر الثاني تقدير الاية بعضه ايات
محكمات وبعضه ايات اخر متشابهات فدلت الاية ان بعضه محكم وبعضه
متشابه وهذا لا يوجب الحصر اذ جاز ان تعطف عليه ومنه ايات اخر
مفسرات ومنه ايات اخر مجملات الى غير ذلك فلو اقتضى الكلام الاول
الحصر لما استقام العطف بما ذكرنا كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي
متشابهات والجواب عن الاول سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام
لكن لا يلزم منه ان يكون قسمات للمحكم بل يكون اضافة واضرابا
اقسام المتشابه فيكون فيه رعاية نص الكتاب مع تحقق هذه الاقسام
كما ذهب اليه اكثر المحققين من اهل العراق والروم وغيرهم
فان قلت كيف يكون المحكم مفسرا كما بين الملائة وهو اقوى منها
وكذا المتشابه قلت اقوى على تفسيركم لا على التفسير المقبول
من المفسرين كما يذكر بعد هذا وعن الثاني لا نسلم ان معناه بعضه
ايات محكمات وبعضه ايات اخر متشابهات وفساده واضح من وجوه
الاول لو كان التقدير ذلك لكان ذكر اخر في غاية الركاكة لان
صيغة التقسيم وتقدير منه التقسيم للمذكور الاول نص بانها اخر

التقسيم

فذكر لفظ زايد ومع ذلك سابق على ما هو المقصود من التركيب وهو
متسابهات كان المقصود هو ويكون كقول من قال هذا الشي بعضه جيد
وبعضه اخر ردي وامثال هذه لا يلتبس بادنى مثال لاسيما فيه
كلام بخلاف ما ذكرنا فان ذكر اخر فيه تعدد فايدتين تصحيح الابتدائية
والاستواء الثاني ان اخر مبتدا صريح في انه مبتدا بتقدير ايات
ومتسابهات خبر المقصود بالذكر وتقدير المحض يخرجه عن هذا
التركيب والمعنى فهو خلاف الظاهر ولو كان الامر كما ذكر لكان يجب
ان يقال ومنه متسابهات او ايات متسابهات فقط لان صيغة هذا
التركيب هذا الثالث تقدير منه غير ضروري لتصحيح هذا الكلام
فالاصل عدمه فظاهر الكلام انه غير مقدر والـــــــــ
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة عرف الظاهر
بحسب الاصطلاح بالظاهر بحسب اللغة في قوله ما ظهر فلا يلزم
تعريف الشي بنفسه وهذا التعريف موافق للغة والعرف والشارح
قالوا ان الفرق بين الظاهر والنص ان الظاهر لا يكون مقصودا
بسوق الكلام والنص يكون كذلك وكلام المصنف في التعريف لا
يدل على هذا لكن المثال الذي ذكر للظاهر والنص دال على هذا
وهذا مخالف للغة والعرف والمشهور من اصطلاح العلما لانهم ما
قيدوه بهذا القيد وهذا النوع وان كان موجودا في الكلام لكن
الكلام في تخصيص اسم الظاهر به فالـــــــــ والنص ما
ازداد وضوحا على الظاهر يعني في المتكلم وهو قصد المتكلم بسوق
كلامه ذلك المعنى لا بنفسه خاصة بحسب الوضع كقوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فقوله تع فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فظاهر في الاطلاق اي احلال نكاح ما تستطيبه

يعني العلم بان سوق الاية للتعرض من باب مفهوم الخطاب

طاهر

لان

لان ادنى درجات الامر الحل ودفع الحرج وذلك لان سوق الكلام
ليس لاجله بل انما ذكره لتمكن المعدود يدل عليه قوله تع مثنى وثلاث
ورباع وقوله تع بعد ذلك فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولو قيل
اعدلوا فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان نصا في حل النكاح وكما قال
احسنوا الى الفلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر
بالاحسان ظاهر في محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي و
يغتم كان نصا في محبته ثم الظاهر ان النص راجح على الظاهر مطلقا
لان سوق الكلام لاجله دون الظاهر فيكون راجحا فان قلت
الظاهر بهذا التفسير قد يكون اوضح افادة من النص بان يكون
صريحا في المعنى دون النص كما في المثال المذكور فان قوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء اوضح دلالة على الاذن من قوله تع مثنى وثلاث
ورباع على المدعى المقصود حتى ظن بعض الناس ان المراد الجمع فجوزوا
التسعة وبعضهم تكرير اسن اسن والثلاثة والاربعة لقوله تع مثنى
وثلاث ورباع دون اسن وثلاثة واربعة مثل قد يقع كل من الاقسام
السبعة في سياق الكلام فكيف يصح جعله ارجح من الظاهر مع كونه
ظاهرا المعنى قلت ازدياد الوضوح على الظاهر انما يكون بعد
ان يكون في الوضوح كالظاهر ثم يزداد ذلك بالسوق لا ان الصرف
مطلقا مرجح لكن المثال المذكور في الكتاب ليس كذلك وقال الاكثرون
النص ما لا يحتمل سوى معنى واحد والظاهر ما يحتمل احتمالا مرجوحا
وما اعتبروا الصرف في النص وان جعلوه مرجحا بعد التساوي
في الوضوح سوا كان في الظاهر او النص وهذا احسن والـــــــــ
والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي ازداد وضوحه على وضوح
النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل
الا كان خاصا

يعني صر

محدود اثنا عشر

اقسام الجمع لزيد جمع الاسن والثلثة وثلاثة جمع الاسن والثلثة جمع الاسن وثلاثة جمع الثلثة وثلاثة واقسام التكرير ثلثة تكرير الاسن تكرير الثلثة تكرير الاربعة فصلون مجموع اقسام الجمع سبعة شارح

وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر وان ازداد وضوحا على الظاهر
كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تع فسجد الملائكة ظاهر
في سجود الملائكة لا يتفسير الكتاب الظاهر بل بالتفسير الذي ذكرنا
لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تع واذ قال الملائكة يا مريم والمراد
الخبر على اللام فقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكنه يحتمل التأويل
والحمل على التوقف فقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا
هذا ذكروه وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه وقد قبل التخصيص
ثم التفسير السابق يدخل في المفسر المبينات والموكدات بالتاكيدات
كالتكرير وذكر التتميم واما على هذا ثم تعريف النص صادق عليه لان
نقيد النص بانه يحتمل التخصيص والتاويل والمصنف ما قيد قال
وحكمه الايجاب اي اثبات الحكم قطعا قال لانه يحتمل النسخ اي يحتمل
ان يكون منسوخا وفيه بحث لان سببا فيما اخر وهو ما لا يحتمل النسخ
ويحتمل التخصيص والتاويل وهو واقع كثيرا اذ قد اشتهر ان السنة
لا يكون النسخ ويكون راجحا على ما يحتمل النسخ ومرجوحا من الحكم و
ويكون له ضد فقد زادت الاقسام والمثال المذكور للمفسر غير مناسب
لانه لا يحتمل النسخ لكونه خبرا ولا يلزم الكذب او الغلط وذلك
على انه محال بالـــــ فاذا ازداد قوة واحكم المراد بعد
اذا ازداد الكلام وضوحا على المفسر واحكم المراد من اللفظ
عن احتمال التبديل بالتخصيص والتاويل والنسخ يسمى محكما
مثل قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى سرهم
وجهرهم وامثال ذلك هذا تفسير ما في الكتاب وللمحكم والمتشابه
تفسيرات للعلماء ذكروها في التفاسير وكتب الاصول احدها
ما ذكروه هنا وهذا التفسير يكون المحكم مباينا للمتشابه لاول

المحكم

والمتشابه

والمتشابه لاضدادها الثاني المحكم ما يكون دلالته قوية على المعنى
بحيث لا يحتمل النسخ الى غير ذلك لا تقريبه وهو المشهور عند قوم من
العلماء المحققين الثالث ما احكم عن الاشتباه وهو عند اكثر المفسرين
الرابع ما يظهر المراد منه لكل احد بحيث لا يقع الاختلاف الخامس ما لا
يحتمل الا وجها واحدا وعرفوا المتشابه باضداد هذه فعلم من هذه
التفسيرات ان معنى المحكم والمتشابه ملتبس عندهم والمحقق ان ينظر في
مفهوم المحكم والمتشابه بحسب اللغة والعرف او هو محجوج الاعتبار
وبه صحة الاعتبار فنقول للنظر هنا طريقان النظر في نفس مفهوم
كل منهما لغة وعرفا والاستدلال بالمتضادين اما الاول
فنقول ان اهل اللغة والعرف يقولون هذا محكم وجبل محكم وصنعة
هذا محكمة ويفهم كل احد من هذا القول انه جعل بحيث لا يسهل نقضه
مع قطع النظر عن كونه محتملا للانتقاض او غير محتمل وحينئذ لو وجد هذا
المعنى وطلقوا عليه المحكم وهذا انه كونه صفة فيه ثم يقولون
قول جزل محكم وشعر متين محكم ويفهم كل احد ان دلالته قوية
على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه ويجوزون اطلاقه حيث يوجد
هذا المعنى وهذا انه للصفة فعلم ان الكلام المحكم ما جعل قوي
الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه وهذا الكلام واضح مستقيم
والمتشابه معناه بين اذ هو ما يستبه بغيره وفي الكلام ما يستبه
معناه بمعنى اخر وهذا واضح واما الاستدلال فاذا كان المتشابه
ما يستبه معناه بمعنى اخر فالمحكم ما لا يستبه معناه بمعنى اخر
والمحكم اذا كان قوي الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه
فالمتشابه ما لا يكون كذلك فعلم ان التعريف الصواب هو التعريف
الثاني والثالث ايضا قريب منه وان المحكم كالجنس للملائمة والمتشابه

لا ضد اوها ويكون فيه رعاية الحسن رعاية ظاهر كلام ذي العزة
في حصر المحكم والمتشابه ورعاية ظاهر اللغة والعرف هذا موسان الحق وتبيان الصرف
قال ـــــ وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند
التعارض يعني جميع هذه الاربعة بعد الحكم قطعا والتفاوت انما يكون
غير التعارض لانه حينئذ يرجح النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم عليهما وذلك من ثلثة اوجه الاول ـــ النص لما
كان اوضح بيانا كان العمل به اولى الثاني فيه جمع بين الدليلين
لانه كان حمل الظاهر على معنى يوافق النص لاستماله على زيادة احتمال
دون النص الثالث انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم
دليل يعضده فلما تاير ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله
عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم فعلم ان ما بين
تفصيل هذه الاقسام واضدادها معرفة المرجح والترجيح انما
يكون عند تباينها فلا بد من اعتبار القيود المتباينة في حقايقها
كما ذكر في حصرها وذكروا في حال تعارض الظاهر والنص
تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز اسمه
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز
نكاح الكرمية الاربع والثاني نص يقتضي انحصار الجواز في
الاربع فتعارضا فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر
عليه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ليس بظاهر بتفسير الكتاب لانه من جملة ما سيق الكلام
لاجله بل بالتفسير الذي ذكرنا اما الذي يحتمل احتمالا مرجوحا
ومثال ـــ التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه

عليه السلام المستحاضة توضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لان
التوقيت لو لم يكن محتملا لما قال اذ اللام قد يجيء للوقت والثاني
مفسر لان كل الوقت فيه صريحا ومثال ـــ تعارض المفسر والمحكم
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل ولا تقبلوا
لهم شهادة فان الاول مفسر في قبول شهادة المحدود لان الاشهاد
انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم
لمقترنه بالتابيد والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب والثاني يوجب ردها فيرجح على المفسر
هكذا ذكروه وفيه بحث اذ الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل
سوى البيان وقوله عز اسمه واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الحي والمقيد وليسا بمرادين
بالاجماع فكيف يكون مفسرا وكذا الاول لم يصح الاستدلال بقبول
فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف صحيح في النكاح حتى
ينعقد النكاح به وان لم يقبل شهادتهم فان قلت التعارض انما
يكون عند تساوي الجهتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احديهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط كذلك
لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل جهتين بان
يقتضي احدهما نقيض ما يقتضيه الاخرى سواء كانا متساويين او لا
قال ـــ واما الكل فوضع ثبوت ما استلزمه لتقدمه لانا
نعلم بعدما ان المراد من الكلام ظاهره عند خلو قرينة تصرفه
عنه للعهد والى اصطلاح من واضع اللغة لاسماء الاحكام يؤدي
الى تكليف ما لا يطاق والى التلبيس وذلك على الشارع محال

فان قلت عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلت
لان النص المعارض قرينة الصرف عن الظاهر وقال قوم لا يحصل
النص اذ مع الاحتمال لا يمكن العلم لكن توجب العمل كالخبر الواحد
والقياس قلت يحصل لما ذكرنا ان خلافه بعيد والاحتمال البعيد
لا يقدح في المتن كما في العاديات واما تيقن بكون الجدار حجرا
وماء النهر ماء مع احتمال ان يجعلهما الله تعالى ذهبا ودهنا
فلكن وذهب الاسامي اضداد دون ما تقدمه وتاخر
لان هذا المشترك يشارك بعضه بعضا في الوضوح والخفا فيكون
لها مقابلات تشارك في عدم ذلك بخلاف باقي الاقسام فان اضدادها
مركوز معها كالعام مع الخاص والمؤول مع المشترك
والمجاز مع الحقيقة والكناية مع الصريح
فلكن فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه لعارض
غير الصيغة بحيث لا يكون الخفا من الصيغة بل بغيرها حتى
لو لم يكن ذلك الغير لكان ظاهرا بالصيغة كالسرقة بالنسبة
الى الطرار والنباش فانها انما خفيت بالنسبة اليهما لاختصاصهما
باسم اخص يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم فان فعل كل واحد منهما
وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل ظاهرا على
اختلاف المعنى حتى لو لم يكن لهما اسم اخص لكان اسم السرقة ظاهرا فيهما
فان قلت الظهور لما كان من جهة الصيغة يوجب ان يكون الخفا
ايضا من جهة الصيغة بمعنى التضاد فان السواد ضد للسامي لانه
لون والبياض لون باسط للبصر وليس ضدا للصفرة
لانها ليست باسطة للبصر مع انهما لا يجتمعان في محل واحد والاباحة
للحرمة فانها مصححة للفعل والحرمة مبطلة ولهذا قال ونصر ساتبين الاشياء

انما فسر هذا النوع بيان الاضداد

قلت

قلت بسبب ذلك العارض لا ينفي ظهور الصيغة حتى يتحقق
الخفا لجهة على ان المتكلمين والمعنيين لا يعتبرون تلك القيود
هذا بحسب هذا الموضع ولما كان الظاهر والنص والمفسر
والمحكم مترتبة في الوضوح كانت اضدادها ايضا مترتبة
في الخفا فالخفي منها لا يظهر المراد بالصيغة بسبب الخفا العارض
وكان المشكل الذي في مقابلة النص ما يظهر الخفا من صيغته
كالمستمسك لكونه اقوى في الخفا فيحتاج الى طلب اقسامه ثم يعين
المطلوب فيقع الخفي مرتبتين في مقابلة الواضح مرتبتين كقوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وكان المجمل الذي في مقابلة المفسر
مع ذلك موقوفا على بيان المجمل كاية الربوا وكذا حكم المتشابه
مع المحكم وهو اخفى من الجميع فقوله تعارض غير الصيغة في
تعريف الخفي يخرج المشكل والمجمل والمتشابه فان خفاها لصيغتها
فالسرقة كاية السرقة وهي قوله عز اسمه والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفيت بالنسبة الى الطرار
والنباش بسبب اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف بذلك الاسم
وحكمه ان يطرأ ذلك الاختصاص لجزئية على السرقة او لنقصان
الاستكمال في اخذ مال الغير خفية فان كان لجزئية فهو الحاق
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان
لم يفهم مما ملنا في السرقة فوجدناها خيانة من حيث انه اخذ مال
الغير خفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة
لان السارق ياخذ عند غفلة الحافظ او نومه والطرار ياخذ
عند حضوره وانتباهه فكان فعله زايدا على فعل السارق
فخيانته اقوى فيثبت وجوب القطع في حقه بطريق الاولى كثبوت

حرمة الضرب بحرمة التأفيف وأما القياس فباطل لأنها قطع لم
من تعزير ضعيف فتعلم أدنى منه فعل التأفيف فلا
يلحق به لاستماع الذوق أو يكفي في درئها أدنى شبهة
قال وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه إلا
بالتأمل بعد الطلب لدخوله في إشكاله لأنه لا يلزم أن يطلب أولا
جميع الإشكال ثم يتأمل فيها لعرف المطلوب كقوله عز وجل فأتوا
حرثكم أنى شئتم لأن أنى جاء بمعنى كيف وبمعنى أين فطلبنا معنوياته
فوجدناها أين فقط بالتأمل في كلامها فوجدنا أن المراد منها كيف بقرينة ذكر الحرث
قال وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني فالمراد
بخفاء لا لإدراك الإنسان من المجمل أي يحتمل معاني بدون رجحان
وقرينة كالربوا فإن الربوا في اللغة الفضل وهو المجمل
ليس بمراد في الآية قطعا إذ الربح مشروع في البيوع وهو فضل
منسبه بدون قرينة مبينة وكان مجملا والمراد بالمعاني في قوله ازدحمت
فيه المعاني اثنان أو أكثر لأن اللفظ المشترك بين المعنيين إذا
انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا ثم يكتفي في تعريف المجمل أن يقال
هو ما استبهم المراد منه بحيث لا يدرك الإنسان المجمل لكن الأولى أن يقال
المفسر ثم المجمل بلا بيان أنواع ما لا يفهم معناه لغة لكن يكون متصورا والمراد واحد منها
بدون قرينة قال وحكمه أي حكم المجمل التوقف في حق العمل
دون الاعتقاد لأن الإجمال لا يمنع اعتقاد حقيقة ما هو المراد فإذا
لحقه البيان بحث المجمل كما بحث بالمفسر أو النص أو الظاهر
أو المأول أو المشكل لأنه هو البيان يرجع إلى أحد هذه الأقسام و
ذلك لأن البيان إن كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار
المجمل مفسرا أو نصا أو ظاهرا وإن كان ظنيا كبيان مقدار المسح

حديث مغيرة رضي الله عنه صار مؤولا وإن لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال فيجب التأمل والطلب
كبيان الربوا بالحديث الوارد في الأصناف الستة فإن الربوا اسم
الجنس المحلى باللام واللام فيكون مستغرقا لجميع أنواعه والتعريف
عليه اللام من الحكم في الستة من غير قصر عليها إذ لم يوجد
من كلمات القصر والتعريف الإجماع أيضا على أن الربوا غير مقتصر
عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان
قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان
والاستدلال به كان مشكلا لا مجملا ويعد الإدراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار مؤولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن
قال وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق إلى دركه أصلا
حتى سقط الطلب لأن موجب العقل فيه قد يخالف موجب النقل
ولا يمكن رد واحد منهما فتحير العقل ولا يقف على المراد وذلك مثل اليد
والوجه والعين والذهاب والمجيء والاستواء على العرش ووصف
القدم وأمثالها وقد لا يتوجه العقل إلى معنى أصلا كما في الحروف
الواردة في أوائل السور وورد عن قوم بما مر من التعريفات
في أبحاث المحكم وجوزوا معرفته واستدل الأولون بقوله عز
اسمه وما يعلم تأويله إلا الله لأنه نقل عن عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما أن الوقف على الله لا على والراسخون في العلم
ولأنه جاء في مصحف أبي رضي الله عنه وما يعلم تأويله إلا الله
ويقول الراسخون في العلم وفي مصحف عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه وإن تأويله عند الله والراسخون في العلم يرفع الراسخ

دون الكسر ولان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه يدل على ان الوقوف على الله تعالى ويمكن الجواب عن
الاول بان معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تع بنفسه لا انه لا يعلمه
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه او نقول معنى انه تعالى
هو العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم فجاز ان يكون اشياء ما
الجزم لا ما هو الاعتقاد المطابق وعن الثانى ان الذم يوجب انه
لا يكون تاويله لا انه لا يمكن وان وقف على الله واجيب الاخرون بان
المطالب بما لا يفهم عبث لا يليق بالقادر الحكيم ويمكن الجواب عنه
بان العبث انما يكون ان لو لم يكن فيه فايدة اصلا وهنا فوايد
الاولى ان لله تعالى صفات عبر عنها باليد والوجه والعين
وان لو لم نعرف حقايقها ونعتقد ان ما هو المراد منها حق
فيحصل هذا النوع من المعرفة وهو الاعتقاد الثانية جاز
ان يكون المراد معانى لا يدركها العقول ويكون من اوصاف
الله الكرام واسمائه العظام ويكون فيها فوايد وخواص فى
قضاء الحوائج ودفع البلايا الثالثة ان يكون باعثة للخلق
على الفكر والبحث ورغب العقول فيه ولا ماخذ ونه
سهلا فيبقى فى الذكر والفكر كما يكون فى الاسرار العجيبة
والامثال الغريبة ولا يخفى من كثب العقلاء والفضلاء هذا
النوع لانه بالحقيقة كالملح فى الطعام ولان ما ذكرتم منقوض
بما جاء فى اوايل السور من الحروف وقيل الاختلاف بين الفريقين

الوقف

وعن الثانى ان الذم موجب ان لا يكون تاويله مرجحا وان الوقف على الله لا يلزم منه ان لا يكون طريق الى ادراك تاويله الذى هو المرجح

ان يعرفه

فى هذه المسئلة بالحقيقة لان من قال يعلمه الراسخون يريد انهم يعلمونه
ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة و
ضعف بحث لان العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم ان كان
يقينيا وقد نفاه الله تعالى عن الظن مطلقا فلا يمكن شئ
من القسمين وان لم يكن يقينيا فيتحقق الخلاف
فالبحث والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك
النظم وهو بيانه فى باب البيان اللفظ سواء استعمال المتكلم
يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا باعتبار
الوضع وعدمه فقط فلذلك قال فى وجوه استعمال ذلك النظم
وهو بيانه فى باب البيان اى وجوه هو بيانه وهى اقسام الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية والصواب ان يقال فى وجوه
النظم بحسب استعماله لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الى استعماله ولانه فى بيان اقسام النظم
فالمسئلة وهى اربعة ووجه الحصر ان اللفظ ان كان
مستعملا فيما وضع له اولا والاول الحقيقة والثانى المجاز وكل واحد منهما
ان كان ظاهر المراد فيما استعمل فيه فهو الصريح والا فالكناية
فالحقيقة اسم لكل لفظ قد ذكر فى تعريف الخاص
ما سكتوا على ذكر لفظ كل والتعريف مع جوابه ثم الحقيقة اربعة
اقسام لغوية وشرعية واصطلاحية وعرفية بحسب الواضعين
ومحال الاستعمال وان كان الوضع من واضع اللغة واستعمل
فى اللغة فهى الحقيقة اللغوية كالانسان المستعمل فى الحيوان
الناطق فى اللغة وان كان من واضع الشرع واستعمل فيه فهى الحقيقة
الشرعية كالصلوة بالنسبة الى العبادة المخصوصة وان كان من واضع
علم او صنعة واستعمل فيه فالحقيقة الاصطلاحية كالرفع والنصب

لا يبعد ان يكون وجوه النظم بحسب الاستعمال حقيقة ومجازا ووجوهه بحسب البيان صريحا وكناية

ص ٥٥

فى

والجز المستعملة في النحو وان كان هنا واضح غير المذكورين واستعمل
في غير الثلاثة المذكورة هي الجسمية المعرفة كالدابة المستعملة في
الفرس عند اهل العرف والوضع هو تخصيص اللفظ للمعنى ليفهم منه متى ادرك
والـــــــ والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له نحو اريد في محل الوضع
غير ما وضع له فيه كما يراد في الصلوة في اللغة العبادة المخصوصة وفي العرف الدعاء
والـــــــ لاتصال بينهما معنى او ذاتا وهو من بينه تعريف المجاز
واحترز به عما استعمل به في غير ما وضع له لا لاتصال فانه لا يكون مجازا
كاستعمال لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان استعمل
في غير ما وضع له بل ان خصص به يكون وضعا جديدا والا فخطاء
ثم الاتصال بين محل الحقيقة ومحل المجاز ويلحقه اكثر من عشر قسما
كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجز والملزوم
واللازم والشيء وما يشاركه في وصف ظاهر والشيء ومحاذيه
والشيء وما يؤول اليه او كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى
ما ذكره المصنف لانه اما اتصال معنى او صورة لان الاتصال لا يخ
عن هذين القسمين والاتصال المعنوي شرطه ان يكون ما به الاتصال
مشهورا لكون قريبا من الفهم وبعيدا فاذن يتضمن المجاز الاتصالي
ويحصل للكلام طراوة وحسن والا يقبحت الاستعارة كاطلاق
الاسد على شخص باعتبار معنى الحيوانية فانه فيه لزوم الاختصاص
والخسة وكذا باعتبار النخوة والحمق لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين
وان كانا من لوازمه بل الصحيح اطلاقه باعتبار الشجاعة
اذ هي مختصة مشهورة ويحصل للكلام ملاحة وطراوة لزيادة
فهم معنى مناسب اذ حسن الاستعارة اما يكون لهذا وكونها من العلا
لهذا الغرض وكلما كان هذا اقوى كانت الاستعارة ابلغ ولو جوز

الاستعارة

الاستعارة باي معنى كان لاختلت الافهام ولما بقي للحسن و
الطراوة للكلام قوله كما في تسمية السحاب اسدا والمطر سماء
لمن يحمد اذ لا يقال للاطلاق المجازي تسميه والصواب
ان مثال كاطلاق الاسد على السخاء والسماء على المطر
والـــــــ او ذاتا لاتصال الذاتي المجاورة كمجاورة المطر
السماء اي السحاب فان السما اسم لكل ما علاك واظلك يقال للسقف
وكذا للسحاب كما قال اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان
كانوا غضابا يعني اذا نزل المطر بارض قوم وبت الكلاء
رعيناه ولم نلتفت اليهم وان كانوا غضابا والله اعلم
والـــــــ الاتصال سببا من هذا القبيل او الاتصال
من جهة السببية من قبيل اتصال الذات لان الموت متصل بالسبب
قوله سببا تمييز اي من جهة السببية وهو نوعان اي اتصال السبب
نوعان العلة ما يفضي الى الشيء دائما ويكون وضعه لذلك الشيء
كالنار لسخون الماء والـــــــ وانه اي هذا الاتصال يصح
الاستعارة من الجانبين لجاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز
عكسه لان صحة العكس اضافة الحكم الى العلة وتبعيته لها
والعلة ايضا مفتقرة الى الحكم وتابعة له بوجه اخر لان العلة
انما شرعت لاجل الحكم لا لذاتها حتى لو لم يكن الحكم مشروعا في
محل لا يكون العلة مشروعة فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فيكون مفتقرة
الى الحكم وتابعة له باعتبار المقصود وان كانت سابقة عليه بالوجود
والحكم مفتقر الى العلة وتابع لها في الوجود كما ان الكل مفتقر
الى الشيء وتابع له من جهة ان المقصود من الكل الشيء ولكان
متقدما عليه بالوجود والشيء مفتقر الى الكل في الوجود

مفتقر

واذا كان كذلك استوى اتصال كل منهما بالآخر فيعم الاستحقاق
من الجانبين قوله توجب الاستحقاق اى نوع اذ يبقى الايجاب
غير مناسب هنا هذا هو بحسب قولهم وفيه بحث لان الاستحقاق
من الجانب المبيع اولى من العكس لان ملزوم للمشتري اليه
واتصال اللازم بالملزوم اشد من العكس لان الملزوم قد يشك
عن اللازم اذا كان اللازم عاما فالتعليل من هذا الجانب اولى
وايضا الحكم لا يستقر الى المعتق لانه قد يحصل بدونها كالملك
بغير الشراء الا ان يخص بما قال ولهذا قلنا اى ولان
صحة الاستحقاق يعم الجانبين قلنا هذه المسئلة وهى ان من قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق هذا النصف لان الشرط شراء الجزء مطلقا من
غير شرط الاجتماع وقد حصل الشرط بشراء النصف الآخر فيعتق هذا النصف
اما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف
الآخر فالقياس ان يعتق هذا النصف كما فى الشراء لكن فى الاستحسان
لا يعتق لان الملك المطلق يحمل العادة يقع على كماله وهو ان يكون
بصفة الاجتماع ولهذا يقول الرجل والله ما ملكت مائة درهم قط
وهو قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع فى ملكه دفعة يعد
صادقا لان المطلق قد يتقيد بدلالة الحال كما يطلق اسم الدراهم
يتقيد بنقد البلد بخلاف الشراء فانه اذا اشترى مائة وان كان على
التفاريق لا يجوز له ان يقول ما اشتريت مائة فهذا يحقق ما ذكروه
وفيه بحث لان المطلق ينصرف الى الكامل بالاتفاق والكامل هو
المجتمع الاجزاء فيكون اللفظ ظاهرا فى كوامل الاشتراء والعبد والضمير الراجع
الى العبد فى قوله فهو حر وخفيا فى نواقصها اذ هى الفاظ اخرى موضوعة

العلة

لها ولان كل احد يفهم عند اطلاق ذلك الكلام ما ذكرنا دون ما ذكروه
وهذا اية كونه ظاهرا فيما ذكرنا خفيا فيما ذكروه والشرع انما يحكم
بالظاهر ثم قالوا ان هذا فى العبد المطلق واما فى المعين فيعتق
النصف فى الصورتين لان المعين يعرف بالاشارة ولا يعتبر فيه
الاوصاف فيستوى فيه الكامل والناقص كمن حلف لا يدخل هذه
الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر فى غير المعين وما ذكرنا
وارد فيه ايضا مع ان مطلق الملك بصفة الاجتماع كما سلم فالعبد
ايضا كذلك ولما كان الملك بصفة الاجتماع والمراد بالمشار اليه تمام
مسماه تاما دائما ام لا لا بصفة والدار اسم للعرصة يقال دار عامرة
وغير عامرة فانتفى المسئلة من مسئلة العبد والدار فالـــــ
فان عنى بآخر مما الآخر هو الغريب يعنى لو قال فى الصورة الاولى
ان اشتريت عبدا فهو حر وعنى بالشراء الاول الملك وبالملك فى الثانى
الشراء تعمل نيته وارادته فى الصورتين اى يصدق ديانة لانه
هو منشئ وظاهر حال المنشئ الصدق لكن لا يصدق فى القضا
فيما يخالف عليه وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع
ولا يعتق النصف اى لا يصدقه القاضى للتهمة لا للعدم صحة الاستحقاق
فالـــــ والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض اى النوع
الثانى من الاتصال سببا اتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس
بعلة السبب فى اصطلاحهم ما يفضى الى الشئ وهو ان كان مفضيا دائما
ويكون وضعه لاجله يكون علة والا سببا محضا وهو ان يفضى اليه
فى الجملة ولا يكون موضوعا له كالفاظ العتق فانها اسباب لزوال
ملك المتعة بواسطة زوال ملك الرقبة احيانا وهى اذا صادفت
عين الجارية وهى غير موضوعة لزوال ملك المتعة بل لزوال ملك الرقبة

والعبد

ثم

وهو الاصل

اعلم ان الاتصال من حيث السببية معتبر في الشرعيات لجواز الاستعارة كما مر في الشرا
ح الملك ثم كما يعتبر يعتبر الانفصال فكذلك يعتبر جهة الاتصال واعتبار الجهة غير مخصوص
بهذا الموضع بل هو شائع في جميع المواضع حتى يجوز استعارة اسم الملة والدين الضرير عن ابتداء
الكسر رحمهما الله انه قال لو بطل من حيث كذا ومن جهة كذا لبطلت العلوم والفلسفة

وكالشرا فانه يفضي الى ثبوت ملك المتعة في الجواري بواسطة ثبوت ملك الرقبة ولم يوضع له بل لثبوت ملك الرقبة وهذا النوع من الاتصال يصح استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس اي لا يصح استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب اما الاول فلان الحكم مفضي الى السبب وقد مر ان صحة الاستعارة لاستعارة المستعار له الى المستعار منه فاذا قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق يقع الطلاق او يقول لها ملكتك واراد به زوجتك يتعين النكاح واما الثاني فلان الاصل مستغن عن الفرع والسبب عن الحكم لانه غير موضوع له بل لشيء اخر فجاز تحققه بدون الحكم فان سرارية الجوسية ولافت من الرضاعة والعبد والبهيمة صحيح بدون حل المتعة ومثال الاصل لعدم والفرع كما اذا قيل للابنا واريد الابناء او الاولاد مع تقبل اما اذا قيل للابا واريد الاجداد لا تقبل لعدم صحة الاستعارة هذا غاية تقرير كلامهم وفيه بحث لانا قد بينا ان صحة الاستعارة اولى ان يكون اعتبار المستعار منه الى المستعار اليه لا بالعكس فيصح استعارة الحكم للسبب كما يقول لامته انت طالق واراد العتق وهذا اولى من وجهين الاول ان العاط العتق انما هي اسباب في الجواري لزوال ملك المتعة في الجواري لا في الحرائر وفيما ذكرنا اتصال تام دون ما ذكرتم الثاني انا سلمنا ان المنتهى ملزوم والاستعارة من جانب الملزوم اولى وايضا جاء في التنزيل في كثير من المواضع استعارة الحكم للسبب مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعنب سبب للخمر وكقوله تعالى وما دعوا الى معروف من ربكم اي اسبابه وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا هو سبب وكقوله تعالى وان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار اي العناد المستلزم للنار وكقوله تعالى انما

ماكلون

ماكلون في بطونهم نارا اي ما هو سبب النار وكقوله واذا قرأت القرآن اي اردت القراءة والارادة سبب القراءة ولو قيل لغير المدخول بها اعتدي يقع الطلاق مع ان الطلاق سبب العدة لانه يفضي اليها في بعض الصور وهو المدخول بها وكقولهم امطرت السماء نباتا هو سبب النبات ولا شك ان هذا احسن واقرب الى الفهم من قولهم رأينا العنب اي شيئه الذي هو السبب وكقول الشاعر سريت الليل حتى زال عقلي اي الخمر سبب الليل ولا شك ان هذا اقرب من قولهم تركنا ما به باس ليلا يلزم المجاز الثاني وكذا حكم الاصل والفرع ولا خفاء ان استعارة الابا للاجداد احسن واقرب الى الفهم من استعارة الابنا للاولاد مع ثم الكلام في الاتصال السببي فالاصل والفرع ان كان من هذا القبيل فلا حاجة الى ذكره وان لم يكن فلا توجيه لذكره بل لو كان لا نسبة اليه لزم ان يذكر بعد الفراغ عما هو المقصود لا في خلاله ثم ذكر الحاكم بلفظ الفرع حيث قال اتصال الفرع بما هو سبب محض ويورد له ذكر الاصل والفرع ضرب من الخلط والتعقيد والابهام واجاب قوم بان قوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع لئلا يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الحكم حكمها وفيه خلل لان التفسير شرطه عدم العطف والـــــه هو نظير اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي هو من احد الجانبين بتوسط متوسط نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة مثلا زيد طالق وهند فان الاولى جملة كاملة لوجود طرفيها والاسناد وبعدها جملة ناقصة معطوفة عليها وهي هند مع خبرها المقدر بواسطة العطف المذكور في الجملة الاولى فيكون مفضيا الى الاولى ويكون الاولى مفضية الى وقوع الطلاق بالثانية بتوسط الثانية فهو نظير اول

الكلام على اخره لصحة رجوع واستثناء اي صارت الجملة الاولى موقوفة
محفوظة ليتم البيان لاستتمار المتاخرة اليها لا لنفسها كما يكون في الجملة
المستقلة منها والجملة التي تعلق لانها كاملة في ذاتها ولا خفاء ان
هذا وان كان حقا لكن لا مدخل له في هذا المثال لم يعرف من هذا
المثال حكم الجملة الناقصة المتوقفة كقولنا بشر حر وصلى وانه اذا
قال للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع الثلاث ويكون الثاني
والثالث مفرعة الى الاولى كما ذكرنا في المسئلة وحكم المجاز وجود
ما اريد بمعنى حكم المجاز ثبوت ما اريد خاصا كان او عاما كما في الحقيقة
ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع
اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع غير مرادة هنا فان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا اطلاق لفظ المحل
للحال كقوله تعالى جزاؤهم جهنم لانها لا تحل انه اسم جنس محلى باللام للاستغراق
فيعم جميع ما يحله مطعوما كان او غير مطعوم كما لو قيل يطرق الحقيقة
ولا الحال بالصاع ما الحال في الصاعين فدل بعبارته على عموم جريان الربا
في المطعوم وغير المطعوم كالحنطة والنوى كما يجري في المطعوم كالحنطة
وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به
صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين قوله وكان
اسان الى تجوز المجاز لان المجاز من تجوزاته ولا حاجة الى ذلك لان الحلول
ايضا تجوز فالـــــــ وابى الشافعي رحمه الله ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لا عموم للمجاز لان المجاز انما جوز لضرورة التوسعة
في الكلام وقد الحقيقة بمنزلة الرخصة لشرعه في الاحكام للتوسعة
على الناس ويرتفع الضرورة بالاول والمطعوم مراد بالاجماع فلا يصار الى

واراد به

يطرق

المعموم

المعموم كما في الرخص الشرعية مثاله قوله تعالى واسال القرية فانها
خاصة الى ان يقدر جميع اهل القرية واجاب المصنف بان المجاز
موجود في القران مثل قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وقوله تعالى
فوجدا فيها جدارا يريد ان يسقط وامثاله والله تعالى منزه عن العجز
والضرورات ولا يكون المجاز للعجز والضرورة هذا ما ذكره وفيه بحث
لان معنى كلامه انه ضروري لتوسيع الكلام لا للمتكلم كما في الرخص
الشرعية فانها لضرورة التوسيع على العباد لا لضرورة الشارع واحتياج
الاثر الى المؤثر لا يقتضي احتياج المؤثر اليه لان الاثر يحتاج بذاته والضرورة لا
تحقق ما لا يحتاج لا يقتضيها لعدم قبوله وايضا هذا وارد في كل مفتقر
كالتوسعة على الناس وغيرها فلا يتجه اعتراضه بل جوابه ان نقول
سلمنا انه يكفي لاقل لكنا انما نقول بالعموم حيث يدل الدليل عليه و
هنا دل عليه لام الاستغراق لانها وضعت لعموم ما اريد باللفظ الذي
هي داخلة عليه بخلاف الرخص واسال القرية فانه ما دل الدليل فيهما على
العموم فالـــــــ ومن حكم المجاز والحقيقة استدلال اصحابنا على
اصحاب معنوما بما اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على
مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في حالة واحدة فمنع الشافعي رحمه الله وطائفة
من العلماء الى جوازه ووجهت اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى اسماء الله
واحتج الاولون بانا قد نريد من لفظ واحد معاني كثيرة متعددة كما في العام
والخاص انفسنا وجدانا ضرورة انه يمكننا ارادة معاني مختلفة فانكار
هذا الجواز انكار ضروري وذلك لانا لو قلنا لغيرنا لا تكلم ما يكلم ابوك ونريد
العقد والوطء يمكننا ذكر الوجهين قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الحقيقة
والوطء كما ذهب اليه المعتزلون وكقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم ولا خلاف ان المراد بالام والجدة والبنت وبنتها واسم الام على الجدة

امر

والنص على شيء مجاز فقد ربر الحقيقة والمجاز معا وكقوله تعالى
تؤتي اكلها كل حين ومنه في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال واراد بالسجود منه ذوي العقول وضع الجبهة
وهو حقيقة ومنه عدم الخضوع وهو المجاز واحتج المصنف
على عدم الجواز بالتشبيه بالثوب الواحد ملكا وعارية فجعل اللفظ
بمنزلة الثوب والمجاز من الحقيقة بمثابة العارية من الملك وزعم انه
كما يستحيل ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في حالة واحدة
هذا ما ذكره وهو صحيح لانه ان اراد به لا يجوز ان يكون بالنسبة الى شخصين
ملكا وعارية فلا نسلم وان اراد بالنسبة الى شخص واحد فهذا مسلم لكن كيف
يناسب المدعى اذ المدعى ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى
الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لا انه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على
طريق الحقيقة والمجاز وايضا هذا ان كان تشبيها فكيف يصير دليلا
وان كان قياسا فالقياس غير جائز في اللغويات فان قلت المراد ان الثوب
الواحد لا يكون ملبوسا لشخصين في حالة واحدة ويكون ملكا لاحدهما وعارية
للاخر قلت استحالة هذا لا لانه ملك وعارية بل لان الجسم الواحد
في حالة واحدة لا يكون في مكانين واعترضوا عليه بان الثوب جاز
ان يكون ملكا وعارية على اللابس كما ياخذ المالك الثوب لاجل رهن
عن المرتهن عارية فلنا المراد العارية من المالك وبالجملة سوق كلامه
في الدعوى والدليل الكلي لا يليق باهل الدراية واحسن ما يمكن منعنا ان
يقال اذا اريد من اللفظ المعنى الحقيقي فقد استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
واستعمال الشيء في الشيء مع صرفه عنه مما لا يجتمعان معا كوضع الشيء في
شيء مع نقله عنه والمجاز انما يكون بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي فلو اريد
من اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الاستعمال مع الصرف

فحقه واحد فيلزم اجتماع المتباينين وهو محال وجوابه لا نسلم ان
المجاز بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وانما يكون ان لو لزم في المجاز تعلق
اللفظ اولا بالمعنى الحقيقي حتى يصح صرفه عنه وليس كذلك بالاتفاق بل
المجاز باستعمال اللفظ في المعنى المجازي ابتداء كما ان الحقيقة باستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي كذلك وح لم لا يجوز ان يستعمل فيهما معا كالعام
وافراده وقوم ممن منعوا في المفرد جوزوا في الجمع بناء على ان لفظ
الجمع في حكم التعدد وقد ورد في التنزيل قوله تعالى اياك ابراهيم واسماعيل
واسحق والحق الجواز في المفرد والجمع كالعام في افراده ولذا اختلفوا
في اطلاق اللفظ المشترك على معانيه دفعة والحق ايضا جوازه كما في العام
وقال قوم منهم الغزالي انه يجوز في الجمع عقلا لا انه ليس بلغة وفسره
قوم بان معناه ان هذا الاطلاق ليس بطريق الحقيقة وهذا صحيح لان
الواضع ما وضع للمعنيين ومنه هذا توضيح للمباحثين ثم لك قريب
مباحثهم بان يقول لو متى كان اطلاقه على المعنيين مجازا فالاصل
عدمه الا ان يدل دليل على ارادة المعنيين هذا هو الحق في هذا الموضع
وكـــــــ وهذا قال محمد اي لان الجمع بين المعنى الحقيقي و
المجازي متعذر ثم قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو ان عربيا لا
ولاء عليه اي ما اعتقه غيره او مولى ثلث ماله لمواليه اي لمن
اعتقهم وله معتق واحد وهذا المعتق عتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الاخر يكون لورثة الموصي ولا يكون لمولى
مولاه لان لفظ المولى حقيقة لمن باشر الموصي اعتاقه ولمولى مواليه
مجاز لانه ما باشر اعتاقهم لكنه لما كان سببا لذلك باعتاق الاولين
اطلقوا عليهم لفظ المولى مجازا والجمع متعذر بين الحقيقة والمجاز فكانت
الحقيقة اولى ولو لم يكن له احد من المولى كان الثلث لمولى المولى لتعين
المجاز

حينئذ ولا ينصرف الى الورثة وانما قيد بقوله لا ولاء عليه لانه لو كان
عليه ولاء وهو ما بين مراده حال حيوته يصير لفظه مجملا لان لفظ
المولى مشترك بين المعتق والمعتق ولا عموم للمشترك على رأيهم
فبطلت الوصية قوله حق استحق النصف لان للاثنين في الوصايا
بمنزلة الجماعة اعتبارا بالميراث وان للاثنين فيه حكم الجماعة كالثلثين
والاختين وكالاخوين في حجب الام من الثلث الى السدس هذا ما
ذكروه وقيد العربي لا حاجة اليه لان كل من لا ولاء عليه يكون
حكمه هذا عربيا كان او اعجميا واجاب قوم بانه انما قيد بالعربي لانه
لا ولاء على العربي لان حكمهم الاسلام او السيف لا الرق واعترض
آخرون عليهم بانه قد يكون عربي عليه ولاء كما يكون امة جارية
عجمية وابوه عربيا واعتقه مولاه فيكون هذا عربيا وعليه الولاء واجاب
الاولون بانه انما قيد بقوله لا ولاء عليه ليخرج مثل هذا هذا ما ذكروه
وعلم من هذا الجواب انه لا فائدة في قيد العربي اذا قيد بقوله لا ولاء
عليه فالصواب ان لا يذكر وقوله انما عمهم الامان هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال ايضا قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا
اسلم الكفار على اموالهم او موالي اباهم بان قالوا آمنوا على ابنائنا
وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم
للابناء والموالي وقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي
مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فاجاب بان اسم الابناء والموالي
ظاهر اساول الفروع اي الابناء الابناء والموالي لموالي الموالي لان بني
الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كبني هاشم وبني تميم وقال الله تعالى
يا بني آدم وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا ما عدا انه
سبب لعتقهم باعتاق الاول لكن بطل العمل بهذا الساول الظاهر لتقدم

الحقيقة

الحقيقة على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم
اياهم مجازا لكن بقي مجرد الاسم الظاهر الساول مجازا بشبهه اذ الشبهه
ما يشبه الثابت ولا يكون ثابتا وههنا كذلك لان الاسم بظاهره يدل على
تناوله المدلول المجازي وليس كذلك لما قلنا من استحالة الجمع وقيل الشبهه
دلالة الدليل مع تخلف المدلول فاثبتنا الامان بسبب الشبهه استحسانا
اذ الشبهه كافية في حفظ الدم كما في المحذور اذ الاصل حفظ الدم
لقوله عليه السلام الادمي شأنه الدم ملعون من هدم شأن الدم
ولهذا لم يجز القتل قبل دعوة الاسلام ولقبول الجزية فيكفي فيه
ادنى شبهه وصار يثبت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة
فيما اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان يشير اليه ان تعالى حتى ترى
ما افعل بك او تعالى لتنال او امثال ذلك فظن الكافر امانا فانه
يثبت به الامان لصورة المسألة اي الامان وان لم يكن هذه مسألة
حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل اشار الى رجل
من العدو ان تعال فاني اجيئني قبلك فاتاه فهو آمن يعني اذا لم يسمع
قوله ان صدني قبلك او لم يفهم فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار
الشبهه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان المجاز لا يكون ظاهرا بل هو خفي لكون المعنى المجازي مسمى باسم
آخر وهو ابناء الابناء ومع ذلك معلوم ان معناه المجازي غير مراد
اصلا لاستحالة الجمع فكيف يتحقق شبهه لان ما يكون اشد وضوحا
لا يسمى ما يكون ثابتا والقياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق
لانه يفهم من اشارته المسألة مع عدم العلم باسمائها فيحصل
الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكوك واسماؤها معلوم فكيف

الاشارة

ابنائهم

بحصل التسمية فالـــــــ وانما ترك هذا جواب سوال ورد
على هذا الجواب وسوال تعالى فلا تعتبروا صورة الاسم تسمية في حفظ
الدم في الاستيمان على الابنا ولم يعتبروها في الاستيمان على الاباء
والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على
آبائنا وامهاتنا لم يثبتوا الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم
متناولهم صريحا ايضا فقال انما ترك ذلك لان اعتبار الصورة
ليبين الحكم في محل اخر غير محل الحقيقة لا بد وان يكون بطريق
التبعية والتبعية للابنا لا للاجداد والجدات لكونهم اصولا فلذلك
ترك اعتبار الصورة فيهم هذا ما ذكروا والحاصل ان يجوز الاصل للفرع
من غير دون العكس كما مر في احكام المجاز وفيه بحث لان التبعية
المعتبرة في فهم المعنى ما يكون بحسب العقل لا بحسب الخارج وتبعية
الاصول والجدات للابا والامهات بحسب العقل اقوى من تبعية
ابنا الابنا للابنا لان الفرع ملزوم للاصل من غير عكس واللازم
افضى الى اللازم من اللازم الى الملزوم وقد مر هذا في تحقيق اقسام
المجاز والـــــــ وان قيل اعترضوا في قولهم الجمع بين الحقيقة
والمجاز متعذر بمسائل احدها انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فلم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية انها مملوكة او مستاجرة
او عارية يتناول هذه الثلاثة ومتى بالنسبة الى الملك حقيقة
وبالنسبة الى غيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دون الملك
فقد جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا وضع القدم يتناول الدخول
حافيا حقيقة ومتنعلا وراكبا مجازا وكذا لو قال لله علي ان اصوم
رجبا ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا حتى يجب عليه الصوم والكفارة

على

تركه فقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام حقيقة للنذر
لانه وضع له فيكون نذرا نوى النذر او لا الا ان نوى اليمين و
نوى ان لا يكون نذرا فانه حينئذ يكون يمينا لا نذرا ومجازا لليمين
لان لليمين صيغة اخرى فيحتاج الى النية فان قلت النذر
يمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فيكون
حقيقة له ولا يحتاج الى النية فالمثبت النذر مستلزم لليمين
لا انه عينه اذ اليمين قد يوجد بدون النذر فيكون اليمين
حقيقة اخرى فلا يكون صيغة النذر حقيقة فيها فيحتاج الى
النية واجاب المصنف عن الاول بان منفى الامان على الفرو
والعرف اراده الدخول بذكر وضع القدم لا وضع القدم فقط
لانه انما يقال هذا حيث يراد الامتناع عن الدخول حتى لو وضع
القدم بدون الدخول لا يعتبر عرفا ولا يحنث شرعا فكانه حلف
انه لا يدخل ومن يتناول الدخول حافيا كان او متنعلا او راكبا
فيحنث بالكل ويكون الكل مجازا فيكون هذا من قبيل عموم المجاز
لا جمعا بين الحقيقة والمجاز واضافة الدار اليه بما يفيد العكس
عرفا لان الدار مطلقا لا تتعادى ولا تهجر لذاتها وانما تهجر
لبغض ساكنها فكانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا
مسكونة لفلان لا انه ملكه فاراد بهذه الاضافة المجاز لا الحقيقة
فيكون عموم المجاز لا حقيقة ومجازا فلـــــــ ومن نظر
اي عموم المجاز منها نظر فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم
فلان ولم ينو به يوما يعتق يوما او ليلا فيوم ليلا يعتق لانه قد
يراد من اليوم الوقت فيكون عموم المجاز لا الحقيقة والمجاز
وحجة ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الوقت وقد يراد به

كقوله ٢ ومنى يوم يوم يومئذ دين والمراد مطلق الوقت لان
المولد عن الرخص منهى عنها في اى وقت كان ليلا او نهارا
ويرجح لعمومها بالمطروف فان كان مطروفه مما يمتد بان يصح
تدريجا عن كالبس والركوب والسكون وامثالها فانه يصح ان
يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت الدابة يوما وسكنت في الدار
شهرا يحمل لفظ اليوم على النهار اذ يصلح ان يكون مقدرا به
فكان الحمل عليه اولى او كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول
والقدوم وامثالها اذ لا يصح تدريجا فعال في زمان ممتد يحمل
على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب فقول القائل عبدي حر يوم
يقدم فلان او امراته طالق يوم يقدم مما لا يمتد لان الحرية والطلاق
يقعان دفعة فيعتبر فيه مطلق الوقت فيعتق ويطلق اذا قدم نهارا
او ليلا بعموم المجاز كما في مسئلة وضع القدم ولو قال لامراته امرك
بيدك او اختاري نفسك يوم يقدم فلان يحمل اليوم على النهار لان
التفويض والتخيير مما يمتد فلو قدم ليلا لا يصح لامتناع بقائها ولا يثبت
لها الخيار وبعضهم اعتبر المضاف اليه بانه ان كان يمتد فيحمل على
النهار كما في قوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس وان
لم يكن مما يمتد يحمل على الوقت كقوله انت طالق يوم يقدم فلان واعترض
عليه ٣ اولون بان العامل في الظرف مظروفه لا المضاف اليه بالاتفاق
واعتبار الموثر اولى من اعتبار شيء لا تاثير له فيه وفيه بحث لان المضاف
اليه مخصص له كحاله دون العامل واعتبار المخصص في التخصيص اولى
من غير المخصص هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث لان امتداد المظروف
لا يقتضي ٣ امتداد ظرفه لا انه النهار او غيره وعدم امتداده لا يقتضي
امتداد ظرفه لا انه لا يكون النهار وقد يوجد في ٣ اولى غير النهار اكثر

لا عدم

حيث لم يعمل وفي الثاني النهار لانه اما ٣ اول فقولنا اركبوا يوم
ما تكم العدو واكنت يوم تخاف العدو وعليكم بحسن الظن بالله
يوم حضركم الموت واما الثاني فكقولنا انت يوم يصوم الناس و
انت طالق يوم ينكسف الشمس وانزل من الدابة يوم تسد الحر
وامثال هذه مما لا يوجد كثيرا وايضا العجب انهم جعلوا قول القائل
امرك بيدك واختاري نفسك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض
والتخيير انما يحصلان في ان فانما ٣ امتداد لكونها مفوضة ومخيرة
لا للتفويض والتخيير ولا فرق بينهما وبين العتق والطلاق
واذا عرف هذا فالضابط ان ينظر الى المظروف ومتعلق الظرف
فان اختص احدهما او كلاهما بالنهار فيتعين النهار و٣ فالوقت
كما في ٣ لا قتله المركوب ولكن ـــــ واما مسئلة النذر فليس
يجمع ايضا بين ما ذكروا من اعتبار معنى النذر واليمين يجمع
بين الحقيقة والمجاز وانما يكون جمعا ان لو كانا مرادين من صيغة
واحدة وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب موجب
النذر وهو ٣ ايجاب على نفسه لان ايجاب المنذور يحرم لتركه الذي
كان مباحا ويحرم المباح بعين فصار النذر عينا بواسطة موجبه وهو
ايجاب المنذور لا بحسب صيغته ليكون الجمع كما ان ٣ امر بالشيء
نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته ويحرم المباح
عينا لان النبي عليه السلام حرم مارية وقيل حرم العسل على نفسه
فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي انه عليه السلام اعتق
رقبة في تحريم مارية فعلم ان النذر بصيغته نذر وقط واليمين بواسطة

ولزم اليمين بطريق
اللزوم لا على انه كرد
من اسيد اذا لم يستعمل
في السبع هكذا قيل
واورد عليه انه
يلزم ان يكون عينا
وان لم ينو وقيل
اللفظ لم يستعمل الا في
المعنى المجازي ولزم
النذر باعتبار انه
مدلول الصيغة ونبه
عليه انه لم يوجد
ما نقله عن ارادة
المعنى الحقيقي فلا يدل
وان لم يوجد فلا يجاز
على انا لا نسلم الجمع بين
الحقيقة والمجاز
الا ارادة المعنى
الجميع والمجاز
حقيقة سرخ بدیع
اصول
الفقه

موجبه ومثل هذا النذر فان نذر القربة سمي اعتاقا في الشرع وملك
نصفه انسان للملك والملك في القربة يوجب الدخول بالنفس فكان
النذر اعتاقا بموجبه لا بصفته هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الجمع
بين الحقيقة والمجاز ليس الا ان يذكر لفظ ويراد به المعنيان ولا بد
من معنى صحيح للمجاز فما ذكرتم من المصحح ففي كل جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي باق هذا فلا يكون هذا عذرا والفرق واضح بين النذر و
نذر القربة فان ثبوت الحق فيه ليس بارادته بل بالشرع سواء
اراد او لا بل نفاه وانما يكون نظر الى ان لو كان المعنى لا بالنية ووجه
الجمع بعضهم بوجه اخر وهو انه اصحح في النذر كلمتا ان لله وعلي و
الاول يمين والثاني نذر الا انه غلب استعمال هذه الصيغة في النذر
عرفا اما ان لله يمين فلانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن
عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما عزبت الشمس حتى خرج
واما ان علي للنذر فظاهر فاذا نوى بكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة
واحدة بل في كلمتين وذلك جائز في يكون على ان اصوم سادا
مسد الجواب القسم وايجابا في نفسه كالرمتك في قوله والله ان جئتني
لاكرمتك فانه جواب الشرط وساد مسد جواب القسم هذا ما ذكروه
وفيه بحث اذ لا نسلم ان لله وجوب يمين بل هو مع صلة في صيغة
اليمين يمين ومع على في صيغة النذر نذر والـــــ ومن حكم
هذا البيان بنفي ثبات حكم الحقيقة والمجاز انه اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز وامكن العمل بالحقيقة بان لا يدل دليل على
ارادة المجاز يحمل على الحقيقة لان الاصل في الكلام الحقيقة دون المجاز
لان الحقيقة اصل والمجاز مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كقوله

كقوله استقبلني الحمار لا يحمل على البليد لا بقرينة تصرفه عن معناه
الحقيقي كما يقول استقبلني اليوم حمار يكلم فلا يكون اللفظ مجملا كما
زعم قوم لانه متعين اما للحقيقة او للمجاز والمجمل ما لا يتعين لشيء
والـــــ فان كانت الحقيقة متعذرة بان كان حمل اللفظ على
المعنى الحقيقي متعذرا او مهجورا يصار الى المعنى المجازي مثاله الاول حلف
لا ياكل من هذه الشجرة لا يمكن حمله على الاكل من عين الشجرة اذا لم يكن
ماكولة فيحمل على ما يمكن اكله منها كالثمرة ان كان لها ثمرة وعلى القمة
ان لم يكن اما اذا كانت عين الشجرة ماكولة كقصب السكر والرياس
فلا يصار الى المجاز هذا اذا لم يكن له نية في منها اما اذا كانت فيمنه
على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك مثال الثاني كما حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فانه يمكن حمله على وضع القدم فقط لكن متعذر استعماله فيه
عادة فيحمل على المجاز والـــــ وعلى هذا قلنا اي على ان تعذر
الحقيقة يصار الى المجاز قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا ينصرف
الى الجواب مجازا حتى لو اقر على موكله يصح اقراره اطلاقا لاسم السبب
على المسبب لان الخصومة سبب الجواب وقيل اطلاقا لاسم الجزء على
الكل لان الانكار الذي يتضمنه الخصومة بعض الجواب لان الجواب
يكون بلا او بنعم وفساده واضح لان الجواب اعم منهما لا يحتمل عنهما والا
فكان سبب الخصومة لا عينها وانما صرف عن الحقيقة لان الخصومة حرام
شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقة مهجورة شرعا ولان
الموكل انما يملكه شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه
مملوك للموكل انما هو الجواب لا الانكار لانه اذا عرف ان الخصم محق
لا يملك الانكار شرعا فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور
عادة لان طامر حال المسلم اتباع الشرع فلهذا حملناه على المجاز

غلط

يضع م

عمد

بدل يتيقن

مرسلة ولا تنازعوا ليس نهيا عن مطلق التنازع ولا طرح حرمة الاختلاف ولا اجتهاد ما لانه تنازع وارادا كان كذلك لا يلزم اندراج الخصومة تحت التنازع المنهي عنه فلا يتم التقريب كذا

فان قلت الخصومة اذا كانت حراما شرعا لما كان التوكيل بها
صحيحا شرعا وشرط المجاز صحة ارادة المعنى الحقيقي او صحة
المعنى المجازي كما مر فلا بد من المصير الى المجاز بل حكمه ان هذا التوكيل
باطل قلت شرط المجاز صحة لا اصل عقلا لا شرعا الا ترى في الحلف
على شرب الخمر وترك كلام الصبي مع عدم الصحة شرعا لكن يراد
ان اللفظ اذا صرف عن الحقيقة بالشرط ان يحمل على اقرب
المجازات الى الحقيقة لا على الابعد والاقرب الى الخصومة البحث
والمرافعة لا الجواب لانه من مفهوم الحقيقة لا سيما الاقرار
اذ هو مصالحة لا مخاصمة ولا يجوز اطلاق اللفظ على ضد معناه
مجازا بالاتفاق والـــــــ الا ترى انه لو حلف لا يكلم
هذا الصبي هذا توضيح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة
يعني لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى
لو كلمه بعد الكبر يحنث في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى
عقدت على شيء بوصف فان صلح الوصف داعيا الى اليمين يتقيد به
منكرا كان او معرفا احترازا عن الغاء كلام العاقل كما حلف
لا ياكل من الجدي او من هذا الجدي يتقيد بالوصف حتى لو
اكله بعد الكبر لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا لان
لحم الجدي مضر وان لم يصلح داعيا الى اليمين وان كان المحلوف
عليه يتقيد به ايضا لان الوصف ح يكون مقصودا باليمين لانه
المعرف للمحلوف عليه فلو لم يعتبر بطلت اليمين فيجب اعتبار ضربه
كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم الكبش لم يحنث وان كان معرفا
لا لاشارة لا تتقيد كما حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار
كبشا يحنث لان الوصف ههنا ليس للتقييد لانه لا يصلح داعيا

المقنع صح

اعد صح

منكرا او
لحما المعرف عليه صح

الى الفتى لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد
امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى
وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد عليه وح يحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل عن لحم هذا
الحيوان واذا عرف هذا فلو حلف لا اكلم هذا الصبي فوصف
الصبا ان كان صالحا لا يكون داعيا الى الحلف بترك الكلام
معه لسفاهته وسوء ادبه كوصف كونه جديا لكن هجران
الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من
لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك
الترحم وكان بمنزلة المهجور عادة فيترك للحقيقة الى المجاز لان
الحقيقة ههنا غير ضرورية فيجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه بعد الكبر يحنث لبقا
الذات بخلاف ما اذا حلف لا اكلم صبيا فانه يتقيد بالصبي ولو
كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف ضرورة لانه
معرف للمحلوف عليه كما مر فيتقيد اليمين به وان كان حراما
كما حلف ليشربن اليوم خمرا يتقيد اليمين وان كان حراما لضرورة
كون الحرام مقصودا بالحلف فيحنث ان لم يشرب هذا ما ذكروه
وفيه بحث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المومن دائما وهما
المومن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز فلاجل الاحتراز عن
واحد من الاربعة التزمت الاربعة وهذا كلام عجيب والـــــــ
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير متعذر
ولا مهجور ومجاز متعارف اي معنى مجازي مهجور سبق الى الفهم

لان الصبي اسم محمول ذات
ووصف ح

الاربعة اللازمة
ترك الترحم وترك التوقير
والتزام المجاز
وترك المواصلة

في العرف فعند ابي حنيفة رحمه الله اعتبار الحقيقة اولى وعندهما اعتبار
المجاز اولى فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات
ولا نية له فعند ابي حنيفة رحمه الله انما يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات ولا يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالرقيق
والخبز وغير ذلك وبالشرب بالاغتراف والاواني لان الحقيقة مستعملة
فيهما اذ الحنطة عينها ماكولة عادة مشوية ومطبوخة وما يصنع منها
كالهريسة وقد تؤكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا الكرع
الذي هو حقيقة كلامه في هذا الشرب فان من لا ابتداء الغاية فيقتضي
ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا وعندهما يحنث باكل عينها
وما يتخذ منها وبالكرع والاغتراف والاواني لان المتعارف هو الان
المفهوم من قولهم لاهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من
اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات
شرب ماء مستمد منه فوجب حمل الكلام على المتعارف والـ
وهذا يرجع الى هذا الاختلاف يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو
ان المجاز هل هو خلف عن الحقيقة في التكلم او في الحكم وكتقدم
انه لا خلاف ان المجاز خلف عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام
الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه اذ لو كان الاصل حاصلا
فلا يعتبر الخلف ولو لم يكن ممكنا اصلا لما كان له خلف اذ لا
فرعية مع امتناع الاصلية لكن اختلفوا في المجاز خلف عن الحقيقة
في التكلم او في الحكم فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى الاول وهما الى
الثاني وتحقيق قول ابي حنيفة رحمه الله ان التكلم باللفظ وارادة
المعنى المجازي خلف عن التكلم به وارادة المعنى الحقيقي ثم ثبت
الحكم المجازي في المحل المجازي بناء على صحة التكلم بالاستبداد

لا اصل

ان

لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم
والتكلم بهذا اسد للشجاع خلف عن التكلم به للهيكل المعلوم
وثبت الشجاعة بالاستبداد لان الحقيقة والمجاز وصاف اللفظ
والحكمية في التكلم اولى وتحقيق قولهما ان المجاز في اثبات الحكم
المجازي خلف عن الحقيقة في اثبات الحقيقي والتكلم في هذا اسد
في اثبات الشجاع في المحل المجازي خلف عن التكلم به في اثبات الهيكل
المعلوم لان المقصود هو المعنى ورعاية الخلفية فيه اولى وانما اعتبرت
الخلفية في اثبات المعنى دون المعنى لانه لو لم يكن قصد الاثبات
فقد لا يتحقق ثبوت الحكم المجازي كما قال لعبده يا ابني حالة النداء
فانه لا يعتق لعدم قصده الى اثبات البنوة بل الى النداء ولذا
عرف هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من مولاه هذا ابني
يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله لصحة مجازه بناء على صحة اصله وهو
صحة التكلم به في الابن وعندهما لا يعتق بناء على امتناع اصله وهو
اثبات المعنى الحقيقي اذ يمتنع هو ابنه بوجه اصلا ونظير كلامه لغوا
كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق بخلاف ما اذا كان
اصغر منه بحيث يولد مثله لمثله فانه يعتق وان كان معروف
النسب الى غيره لصحة اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه
بالزنا او وطء الشبهة لكن لاستتار نسبه وظهوره يحمل على المجاز
هذا غاية تقرير كلامهم وفي قولهما بحث لانهما ان اوجبا في صحة
المجاز امكان المعنى الحقيقي في محل الحقيقة فمعناه اذا كان
يحتمل المجاز وان اوجبا في محل المجاز فذلك خلاف اتفاق اهل
اللسان فانهم اتفقوا على صحة قولهم هذا اسد مع امتناع تحقق
الحيوان المعلوم فيه وكذا في اكثر المجازات فان قيل المراد الاول

والمجاز

الحكم

للشجاع

ويمتنع ان يكون انه للقطع اكثر شايعا فيمتنع اصله فلنا ح ما الحاجة
الى ان يقال في الاصل ان له مجازا ان يكون انه بالزيادة او الصيرورة
ثم ما في محل المجاز لا يجب ان يكون في محل الحقيقة والا لما كان
المجاز اصلا اذ المغايرة ضرورية بين المحلين ذاتا او صفة
كما في الاسد والشجاع فلا يحتاج رعاية زيادة الشجاع في محل
الحقيقة لصحة المجاز وح وضح الفرق بين صورة النزاع
وبين قوله اعتقتك قبل ان اخلق لو قيل ان تخلق لانه ليس
له حقيقة اصلا يتكلم به فيلغو بخلاف ما ذكرنا واذا عرف
هذا فعند ابي حنيفة رحمه الله الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف لانه لما كانت الخلفية في التكلم لا في اثبات المعنى
والاصل هو التكلم بالحقيقة فهي اولى عند امكان العمل بها واما
لم يكن مهجورا امكن العمل بها فهي اولى وعندهما لما كانت الخلفية
في اثبات المعنى اعتبر الترجيح باعتبار المعنى والمعنى الجاري
معنا راجح على المعنى الحقيقي لدخول الحكم المحتمل الذي عمومه من
غير عكس وكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة هذا تقرير
ما هو المشهور منهما في الشروح وفيه بحث من وجهين الاول
زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت
الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية
فيه بل الخلفية منافية لرجحانهما لان اثبات المعنى الجاري لما
كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي
فحمل اللفظ عليه اولى الثاني هذا انما يصح ان لو كان جميع المجازات
المتعارفة اعم وليس كذلك كما في الغائط فانه للمطمئن من الارض
وللمرحاض مجاز متعارف مع عدم العموم وفي هذا البحث ايضا ان فيما

نقل عن ابي حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
كان في اللفظ او المعنى يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى
التخصيص بالخلفية في اللفظ فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية وضبط فيهما حجة معتمدة
وقاعدة مطردة وهي ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية و
الحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية عند اهل العرف
مجاز كما عرف من قبل والحمل على الحقيقة اولى هذا هو التحقيق
فالسر ثم جملة ما يترك به الحقيقة يعني جملة ما يترك به
الحقيقة الى المجاز في الشرعيات خمسة انواع عرف بالاستقراء
يترك بدلالة العادة اي العرف او الشرع لما مر ان ما استعمله الناس
في غير ما وضع له بحيث يسبق الى افهامهم هو حقيقة في ذلك الاستعمال
ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذ لا ينتقل الذهن
اليها الا بقرينة مثاله كوضع العزم تركت حقيقته في قوله لا اضع
قدمي في دار فلان حتى لا يحنث بها لتعذر عرف الناس ومعناه الجاري
وهو الدخول كما في وكالة الصلوة والزكوة والحج وخصوصا فانها نقلت
عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها
الشرعية من الاركان المخصوصة وايتاء جزء من المال الى الفقير
وزيادة الكيفية حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة
او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المخصوصة ولا يخرج عن العهدة
بمباشرة حقائقها اللغوية وامثاله هذا يسمى حقائق شرعية كما مر قبل
ويترك بدلالة محل الكلام فان الحقيقة لما لم تقبل حكم الحقيقة تعين
ارادة المجاز المتعارف كما في قوله لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الثمر
فان يمينه وقعت على الثمر والثمر وعلى ما يطلق فيها حتى لو اكل من غير النخلة

المجاز

حقيقة

والمجمل لا يحنث وزعم قوم ان قوله تعالى لا يستوى اصحاب
النار واصحاب الجنة من هذا القبيل لان المجمل لم يقبل حكم الصفة
وهى نفى المساواة على العموم لوجود المساواة فى كثير من الصفات
فيصرف الى المجاز وهى نفى المساواة فى بعض الاوصاف كالفوز و
السعادة وفيه بحث لان قوله تع لا يستوى اصحاب النار واصحاب
الجنة نفى العموم لغة لا عموم النفى حتى يكون من هذا القبيل لان
يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة للعموم لان المطلق ينصرف
الى الكامل فيفيد نفى العموم ونفى العموم لا يفيد عموم النفى كقولنا
لا يكون كل انسان كاتبا ويترك بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى
صيغ الفعل مثلا اذا قال لزوجته ان خرجت فانت
طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت وجلست ثم خرجت
لم يطلق فتركت صيغته التى هى العموم لان يقدر ان خرجت على
الفور اى الآن ومثله ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى غداء فان صيغة هذا الكلام العموم للنفى الداخل على مصدر
منكر معنى اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضى ان يحنث بكل
تغد يوجد كما لو قال ابتداء بدون الدعوة ويترك بدلالة
حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج كلامه مخرج الجواب لكلام
الداعى وانه دعاه الى تغدى غدا مخصوص فيقيد به والجواب
يطابق الدعوة فيصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء
الذى دعوتنى اليه ويترك بدلالة سوق الكلام نحو
يترك بقرينة لفظه كما فى قوله تعالى فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت صيغة الامر والتخيير
بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا الى التهديد والتوبيخ وكقول
من يقول لافعلن حتى ترى انى ما افعل لك وايضا صيغته

لا امرا للتفويض الى المشية كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وح خرج من هذا قسم اخر غير التهديد وهو ان
يقال لافعلن ان شئت والله — وبدلالة اللفظ فى
نفسه اذ اللفظ الموضوع لمسمى قد يكون منبئا عن كمال فى
مسماه وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فلا يتناول اللفظ
عند الاطلاق الناقص وان كان اللفظ منبئا عن القصور والنقيصة
فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى كمال واصالة فاللفظ
عند الاطلاق لا يتناول ذلك الكامل مثال الاول اللحم فان
تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة التحم القتال اى
اشتد والملحمة الوقعة الشديدة ويقال اللحمة لما يتقوم
به الثوب ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من
الدم والاخلاط فى الحيوان وليس للسمك
دم والا لما عاش فى الماء ويشترط الذبح فيه للحل
فكان فى لحمه قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف
الى الكامل فاذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث باكل
لحم السمك واللفظ العام بالنسبة الى المعنى الخصوص
مجاز وكالرقبة لا يتناول فائت حس المنفعة فى قوله تع
فتحرير رقبة وكالمملوك لا يتناول المكاتب فى قوله
كل مملوك لى فهو حر وكالصلوة لا يتناول صلوة الجنازة
فى يمينه لا يصلى هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الالتحام
هو الاتصال والاتصال قد يكون شديدا وقد لا يكون
والتحم القتال اى اتصل من الجانبين وكذا اللحم للجرح
والكامل التام فيما هو معناه لا الزائد فى وصفه

فان لفظ الدار يصرف الى ما استعمل على الجدران والسقف
والباب دون ما نقص منها الا الى قصور الملوك
ودور السلطان واللحم الى ما يؤكل من لحم الحيوان
لا الى لحم البقر والابل لشدته وتمسكوا بوجه اخر وهو
انه لم يستعمل في الياجات استعمال لحوم اخرى والاسم
يابسه لحما فالعرف فهم غيره واليمين مبني على العرف
فيختص المحلوف به كتخصص الراس في قوله لا ياكل راسا
براس الغنم والبقر ولم يصرف الى راس البعير والعصفور
وان كان راسا حقيقة وفيه بحث لان هذا في هذه البلاد لقلة البقر
وكثرة الغنم والبقر ورغبة الناس فيها واما في السواحل
فهذا غير معلوم وايضا هذا يصير من القسم الاول
كوضع القدم وقال مالك رحمه الله يحنث باكل لحم السمك
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله استخراج
لحما في قوله لتاكلوا منه لحما طريا مسالة المعاني وهو ان يكون
اللفظ منبئا عن المقصود الفاكهة لان الفاكهة اسم
مشتق من التفكه وهو التنعم والتنعم زائد على ما به القوام
والبقاء والعنب والرطب بهما القوام والرمان في معنى
الدواء يقع به القوام ايضا فكان في هذه الاشياء وصف
زائد وهو الغذاء فلهذه الزيادة لا تتناولها مطلق اسم
الفاكهة فلو حلف لا ياكل فاكهة ولانه له لا يحنث باكل
هذه الاشياء واذا كانت له نية يحنث بالاجماع وفيه بحث
لان الزيادة لا تمنع معنى التفكه وقالا والشافعي رحمهم
الله اسم الفاكهة لهذه الاشياء حقيقة لعدم صحة النفي

فتناولها

فتناولها ونفي فيها سبحانك المجاز شان علاماته والمشهور
بلانه الاول صحة النفي كقولك للجلمد ليس بحمار بخلاف
الحقيقة لامتناع ان يقال ليس بانسان تبادر الذهن الى
غيره لولا القرينة بخلاف الحقيقة المالك الدوام النفس
مثل جناح الذل ونار الحرب فالـــــ اما الصريح
مثل قوله بنت واستربت والصريح ما ظهر المراد منه
ظهورا بينا بحيث يسبق المراد الى افهام اهل تلك اللغة
سواء كان حقيقة او مجازا بسبب كثرة الاستعمال وهذا السبب
يكون اظهر من الظاهر والنص والمفسر والمحكم حتى قام
لغوة وضوحه مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور
اليه نفس العبارة لا معناه كما اقيم السفر مقام المشقة
في احكامها بحيث لم يلتفت اليها بل صار المنظور اليه نفس
السفر فصارت العبارة بحيث تثبت الحكم على وجه ذكرت
سواء نوى او لم ينو فلو قال انت طالق او انت حرة او طلقتك
او حررتك او يا طالق ويا حر يحصل الطلاق والعتق
وكذا لو جرى على لسانه بدون قصد كما اذا اراد مثلا
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت الطلاق والعتق
وان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية فله ذلك كما
اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء
وكـــــ وحكم الكناية الكناية ما استتر المراد به
بالاستعمال واصله للاستتار وان كان معناه ظاهرا في
اللغة كما اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا فيكني عنه
بهو او بابي كذا حرة المجاز اذ لا يقصد فيه الاستتار بل
المبالغة

المعاني

اسطالق او
اسحر ظ

في شيء وان قصد بصيغة كنايه فان قبل الضمائر كنايات بالوضع
لانها لا تستعمل ولا يكون داخله في هذا التعريف قلنا انها وضعت
لتستعملها المتكلم بطريق الكنايه ولا يكون قبل الاستعمال كنايات
كما ان الالفاظ الموضوعه لا تكون حقيقه قبل الاستعمال
وما اشتهر بين الناس ان الكنايه هي اللفظ المستعمل في
ملزوم معناه فهو اخص مما ذكرنا والظاهر ما ذكرنا لان العرب
يكني عن الجبن بابي النيمنا وعن الضرير بابي العينا مع التفاوت
بينهما وقيل في الفرق بين الكنايه والمجاز ان الكنايه لا
تنافي ارادة الحقيقه بلفظها مع ارادة المكني عنه فاذا قلت
فلان طويل النجاد جاز ان تريد طول نجاده مع ارادة طول
قامته بخلاف المجاز فانك اذا قلت تكلم اسد لا يصح ان تريد
الحيوان المعلوم وحكم لفظ الكنايه ان لا يحتمل الحقيقه الا
بالنيه او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كما قال لامرأته
في حاله الخصومة ومذاكرة الطلاق اعتدي ينوي الطلاق
ولا يصدقه القاضي في دعواه انه لم ينو الطلاق ولان
لفظ الكنايه مستتر المراد فلا يجب الحكم ما لم يزل الاستتار
وذلك مثل المجاز فعلى ان يصير متعارفا لانه يكون محتملا
للحقيقه وغيرها فلا يوجب الحكم الا بقرينه وبعد التعارف يكون
صريحا لا حاجة فيه الى القرينه والسب وسمي الزنا
والحرام وعوسما مثل قوله حبلك على غاربك والحقي باهلك
وانت بتة بتله كنايات الطلاق مجازا لان الكنايه للحقيقه
ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ معلومة المراد لان
المراد من الجميع البينونه لكن فيها نوع من الابهام بواسطة

ابهام

ابهام متعلق البينونه وهو ما يرد عليه البينونه وبزيله في الوصله
لان البينونه بينونه فصلة والوصله متنوعه لانها قد يكون
نكاحيه وقد يكون وصفيه وقد يكون فعليه كالبينونه من
الكرم والخير فلهذا الابهام سميت الكنايات كنايات
مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النيه اي نيه البينونه الوصلة
النكاحيه اذ بالنيه يتميز بعض المحتملات عن البعض فيظهر
ان البينونه فيها فوجب العمل بموجبها التي هي البينونه من
غير ان يحمل عباره عن الصريح الذي هو الطلاق بطريق
الكنايه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فان قلت البينونه اعم
من البينونه النكاحيه كما ذكرتم واطلاق اللازم واراده الملزوم
بطريق الكنايه قلت اللازم ما يكون خارجا كطول النجاد عن
طول القامة والبينونه داخله في البينونه النكاحيه واطلاق
لفظ الجزء واراده الكل بطريق المجاز لا الكنايه والـــــ
ولهذا جعلناها بوائن اي لاجل ان هذه الالفاظ عامله بنفسها
من غير ان يحمل كنايه عن صريح الطلاق وجعلناها بوائن
كما هو مقتضى معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي
الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله هي كنايات عن صريح الطلاق
يقع بها الطلاق الرجعي كما يقع بالصريح وهو مذهب عمر وعبد
الله بن مسعود رضي الله عنهم والخلاف مبني على اصل وهو
ان الرجل هل يملك ايقاع البينونه كما يملك ايقاع الطلاق
الرجعي ام لا عندنا يملك وعنده لا يملك وانما يقع البينونه بسبب آخر
كانقضاء العدة او الخمسة المختلطة او وجود العوض في الخلع
لان الله تعالى ذكر الطلاق بقوله تعالى وذكر بعده الرجعة وذكر الطلاق

ويذكر بعد الرجعة وذكر الملك وبين انه ما بقي الحل للطلاق بعدها
فاشار للطلاق القاطع للرجعة تعم بذلك يكون طلاق المنفي
واذا لم يكن له ولاية ايقاع السنونه حينئذ الفاظ يكون كناية
عن صريح الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا يملك الزوج
ايقاع الرجعي والبائن لانه يملك البائن قبل الدخول وبالدخول
تاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له مع ضعف الملك وكذا يملك
بالاعتاق ازالة الملك فلو لم يكن الابانة ملكا له لا يتمكن منها
بشيء واذا كانت الابانة ملكا له يحصل بانشائه فيكون هذه
الفاظ عاملة بنفسها لا بطريق الكناية فيثبت ما ذكرنا انه مالك
للابانة وذكر الرجعة بعد الطلاق تعتبر صحة الرجعة في الطلاق
الرجعي ولا يلزم منه عدم جواز الابانة في البائن والـــ
الا في قوله اعتدي يعني جعلنا الفاظ المذكورة بوائن الا قوله
اعتدي فانه يحتمل ان يجعل كناية عن الصريح حقيقة فيكون
رجعيا لان حقيقة اعتدي للحساب ولا اثر للحساب في قطع
النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه ويحتمل
ان يكون وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء اذ يحتمل ان يراد
باعتدي عد الاقراء وعدها كالمال والنعم فاذا نوى الاقراء
زال الابهام ووجب بها الطلاق ان كان بعد الدخول بطريق
الاقتضاء اي بطريق الاضمار لتصحيح الكلام وهو ان يضمر
الطلاق لان الامر باعتداد الاقراء عرفا وعادة وعقلا انما
يصح بعد وقوع الطلاق فكانه قال اعتدي حيضك لاني طلقتك
ويقع رجعيا وواحدا لان الاصل عدم الاضمار فيكتفي باقل
ما يصح به الكلام احترازا عن التزام زيادة خلاف الاصل ولو

ولو كان هذا قبل الدخول جعل قوله اعتدي مستعارا محضا
عن الطلاق اذ لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا امر للمنتهي
منا المنتهي وهو الاعتداد لانه غير بائن قبل الدخول بالنفي
والاضمار يجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب
الاعتداد فيكون استعارة الحكم للسبب ومنهنا بحث وهو انهم
قالوا فيما تقدم انه لا يجوز استعارة الحكم للسبب ومنهنا جوزوه
فان قيل انما جوز منهنا لان الحكم اذا كان مختصا بالسبب جاز
قلنا فلم قلتم مطلقا انه لا يجوز ولا نسلم انه مختص اذ
الاعتداد قد يتحقق بالموت ايضا فالـــ وكذلك قوله
استبري رحمك يعني كقوله اعتدي قوله استبري رحمك لانه معناه
والاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون
للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى بيان الطلاق فاذا وصف الله
بعد الطلاق بعد الدخول بطريق الكناية او الاقتضاء وقيله انه
كما في اعتدي وهذا مستفاد من السنة لان النبي عليه السلام قال
لسودة بنت زمعة بعد ما تزوجها والـــ
وكذلك انت واحدة يعني مثل قوله اعتدي في انه يقع به الطلاق الرجعي
عند الشافعي ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى اكثر وقال الصاحبان
رحمهما الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى الثلاث واحدة صفة لها وكذا
لا يحتمل الطلاق فلغت النية كما اذا قال انت طالق وعند زفر
الطلاق الابائي يقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لمصدر محذوف
معناه انت طالق تطليقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة اي
انت واحدة في نفسك او في الحسن او في الخلق وعدوك فاذا زال
الابهام بالنية كان كناية عن الصريح لا عاملا بموجبه كما كان في قوله

انت باين لانه صفة للمطلقة والصفة تدل على الموصوف لامتناع
الصفة بدون الموصوف فيصح الكناية بها عن المطلقة ولا دلالة
لمفهومه من حيث هو على الطلاق بخلاف قوله انت باين فانه يدل
بمعناه على القطع وقيل هذا انما يصح ان يقال بشرط كون الهاء للتحريم
ان يكون صفة للمصدر والمراد ولو قيل بالنصب فلا حاجة الى النية لانه
ح يتعين صفة للمصدر ولو قيل بالرفع يصير خبر مبتدا ولا يصلح
نعتا للمصدر فلا يقع الطلاق به وان نوى والمختار ان حكم الكل
واحد لا احتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
ولا شك ان اضمار كلمتين طالق وبائنة بعيد ويمكن ان يقال في
كل صفة فلو قال انت قاعد يحتمل ان يقال يعني انت مطلقة قاعدة
مع كون المضمر اقل وكون الاعراب اظهر والـــــ والاصل في الكلام
هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا
المقصود والكناية قاصرة لتوقف حصول المقصود فيها على النية
فكان الاصل هو الصريح ويظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات
وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه بعض الاسباب الموجبة للحدود
لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر الصريح فاذا قال لست بفلانة او جامعتها
او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا لو قال
لامرأة جامعتك فلان جماعا حراما او قال لرجل زنيت بفلانة او جامعتها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف وكذا اشار الى الخرس
لا يوجب عليه حدا وكذا لو عرض بالزنا عند الخصومة وقال اما انا
فلست بزان ولا امي بزانية لا يجب عليه الحد والقذف عندنا خلافا للمالك
رحمه الله والـــــ والقسم الرابع معرفة وجوه الوقوف على احكام
النظم يعني الوجوه التي بها يقف المجتهد على الاحكام والمراد بالوجوه معاني

الالفاظ

الالفاظ الدالة على الاحكام فهذا القسم قسم المعنى خاصة والدلالة
الاول لاقسام النظم حصارا اقسام النظم والمعنى التي ذكرناها في اول القسم
اربعة فلهذا ذكر في الدلالة وجوها يرجع الى النظم وفي هذا القسم وجوها
يؤول الى المعنى وتحقيقه ان النظم كما يدل على المعنى فكذا معناه
قد يدل على معنى اخر كمعنى لفظ القرء فانه يدل على زوال الملك و
معنى ولا نقل انهما اقرا على حرمة الضرب وكذا في الباقين وان قيل لما
دل معنى اللفظ فاللفظ ايضا يدل فيكون هذا القسم ايضا من اقسام النظم
قلت المحذور ما يدل بذاته لا بواسطة قوله الاستدلال بعبارة النص
وباشارته ودلالته ومقتضاه في تفصيل قوله وجوه الوقوف يعني
سديد لان المعاني الدالة على الاستدلال بها اذ هو تابع لها مناخر عنها
واذا عرف هذا فاعلم ان هذه الاربعة تعتبر في الاقسام المذكورة
استدلالا على الاحكام ثم الاستدلال هو ان ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول والعبارة عن اللفظ بمعنى المجرد لان السامع يعبر عنه
الى المعنى وههنا يريدون معناها اعتبارا لعبور المتكلم من المعنى الى
النظم واهل العرف يطلقون اسم اللفظ على كل ملفوظ مفهوم المعنى النص
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا بالاصطلاح المذكور او
مفسرا حقيقة او مجازا وههنا يريد بالنص هذا والـــــ اما الاول
فهو الوجه الاول معنى سوق الكلام له واريد بالكلام قصدا والوجه
الثاني هو معنى النظم مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له مثل الثابت
بالعبارة والاشارة كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم الثابت بالعبارة وهي تخصص سهم من الغنيمة اسبغا فيهم
سهما من الفيء لانه بدل من قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل او عطف على الاول فهو العاطف كما يقال هذا الزيد لبكر ووصفهم

بالعفو اشارة الى زوال املاكهم باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم
بالعفو مع انهم كانوا اغنياء فكذا يدل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم
واموالهم والعفو انما يكون بزوال الملك لا بعد الدرعنه لتمام الملك
مع البعد ولهذا وجب عليه الزكوة وقال الشافعي رحمه الله سموا فقراء
تجوزا لاحتياجهم حقيقة وانطباق خرج اموالهم عليهم وان كانت
اموالهم باقية على ملكهم كانه لا مال لهم اصلا قلنا الاصل عدم المجاز
قال ــــ وبما سواه اي العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم
لان كلا منهما معنى النظم الا ان العبارة ارجح عند التعارض لكونها
مقصودة بالسوق دون الاشارة كما في النص والظاهر مثاله
قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل
وما نقصان دينهن قال تقعد احديهن شطر دهرها
اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي
رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو عبارة صريح على الاشارة قال ــــ واما
دلالة النص فمعنى ثبت بمعنى النظم لغة لا رايا كمنع الاذى الثابت
بمعنى النهي الذي هو معنى النص قوله بمعنى النظم لغة لا استنباطا
يعني يفهم من معنى النظم بحسب اللغة لا بالرأي قوله لا استنباطا
اشارة الى رد قول من زعم ان الدلالة قياس جلي ويدخل في هذا
التعريف المعنى والمحذوف فانهما ايضا كذلك الا ان يزاد عليه
ولا يحتاج صحة الكلام الى زيادته وقيل في تعريف الدلالة
انها فهم غير المنطوق عن المنطوق ويدخل فيه ايضا المعنى

والمحذوف الا ان يزاد ما ذكرنا مثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف
فانه يفهم من معناه المنع عن الاذى فثبت الحكم في الضرب والشتم
وهذا الحكم انما يثبت اذا علم المقصود من المنصوص عليه كما
عرف ان المقصود من منع التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان
سوق الكلام لبيان احترامهما فلو لم يعلم هذا لا يلزم الدلالة اذ
قد يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك لا تقل له اف
ولكن اقتله وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد
ضربه فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المقصود
ولا يدري معرفته من يوجد نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
وغيرهم رحمهم الله مع اصلها وفرعها مع اصله وفرعه قياس جلي
لانه لما توقف على الفهم المقصود المشترك بين المنطوق وغيره
فكان قياسا لانه صار التأفيف في حالنا اصلا والضرب وغيره
فرعا وكف الاذى مشتركا ولا معنى للقياس سوى هذا لكنه ليس بقياس
من وجهين الاول الدلالة ثابتة قبل الشروع فلا يكون قياسا
وفيه بحث لان القياس العرفي والعقلي ثابت قبل الشرع وهو
مثلا الثاني الاصل لا يجوز ان يكون جزءا للفرع وفي الدلالة
قد يكون كذلك كما اذا قال المسند لجبر لا تعط زيدا حبة فانه
يدل على منعه من اعطاء ما فوق الحبة المنصوص عليها داخل
فيما فوقها وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاصل لا يجوز ان يكون
جزءا للفرع في القياس العرفي والعقلي ولئن سلم لكن الحبة المنصوص
عليها وهو ما دون غير داخل فيما فوقها الذي يوصف الاصل والفرع
الثابت بدلالة النص كالثابت بالاشارة يعني الثابت بدلالة النص مضاف
الى النص لا الى الرأي كالثابت بالاشارة حتى هو اثبات الحدود والكفارات

بدلالة النصوص وان لم يحز اسانها بالقياس عندنا وقال الشافعي
رحمه الله لا يثبت بالدلالة لان فيها شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
فلا يثبت كما فيه شبهة وبحث قوله فوجبت الحدود والكفارات
بالدلالة كما في اعجاب حد قطاع الطريق على معاونهم فانه بطريق
الدلالة لان المذكور في عبارة النص المحاربة والفساد في الارض
في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ويفهم منه لغة معنى الحد والتخويف على وجه يقطع به الطريق
والمعاون مساو لذلك كالمقاتل وهذا استركوا في الفهم فيقام الحد
على المعاون بدلالة النص واعجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في
حالة الاحصان بدلالة النص رجم به ماعز لانه ما رجم لكونه ماعزا
ولا صحابيا او اعرابيا او غير ذلك بل لاجماع انعقد على ان السبب
الموجب للرجم في حقه زناه عند احصانه وذلك السبب يوجد
وغيره يلحق به غيره بطريق الدلالة وفيه بحث لجواز ان يكون
ذلك لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بالقياس
كما ذكرنا اذ ليس معنى القياس سوى هذا والقياس الجلي قوي
فجاز ثبوت احد الحكمين به وانما يظن حصوله بمعنى القطع لكونه
جليا وقال اعجاب الكفارة بالدلالة لاعجاب الكفارة على من جامع
في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي اذ وجوبها عليه للجناية على
الصوم لا لكونه اعرابيا وفيه ما ذكرنا من الخبر والقياس ولا
انما عند العارض دون الاساءة لان في الاساءة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي مثال تعارضهما ما قال
الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ
مع تمام الجزاء اولى وعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

في العمد

فجزاؤه

فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة لانه
جعل جزاءه جهنم والجزاء اسم للكامل التام اذ المطلق ينصرف
الى الكامل فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فعلمنا
بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة
وفيه بحث لان معناه ان جزاءه الاخروي جهنم خالدا فيها ولا يلزم عدم
قضاء الكفارة لا يلزم عدم وجوب الكفارة بل جواز العاقبة وحمل
ان الكفارة انما تجب ان لو لم يجب اشد منها في الحظر من الكفارة والدية
لكنه وجب وهو القتل فالـــــ واما المعنى فزيادة على
النص يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لا قضاء والطلب والنص
ويفضي ذلك عليه لصحة المنصوص عليه فالنص هو المقتضي وتلك
الزيادة المقتضي نصب شرطا على ان حال من الضمير في يثبت ولما لم
يستغن متعلق بيثبت شرطا وكرر قوله فوجب تفريعه اي اذا ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه وجب تفريعه عليه ولما اقتضاه النص صار
المقتضي مع حكمه حكم النص كان الجمع جمع المعناه ويدخل في هذا
التعريف المحذوف مع انهم صرحوا بالمغايرة كما يجيء وقال بعضهم
هو زيادة يثبت شرطا لصحة حكم شرعي لتخرج المحذوف وفيه بحث
لان المقتضي قد يكون لغويا وقد يكون شرعيا وكذلك المحذوف مثال
المقتضي اللغوي قوله تعالى فاذلى دلوه اي فنزع فرأى غلاما متعلقا
بالرشا فقال يا بشرى وقال شرعيا كقوله اعتق عبدك عني بالف
اي بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في اعتاقه فان الاعتاق موقوف
على الملك شرعا ومثال المحذوف لغة واسال القرية وشرعا رفع عن امتي
الخطأ والنسيان اي مؤاخذ الخطأ والنسيان والمتقدمون من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضي حتى مثلوه

20

بمخالفة على ما عرف في اصله
كيف وقد جاء الله به ذلك لانه
خزي في الدنيا ولهم في الآخرة
عذاب عظيم فعلم لزوم الاسد
غير مانع عن لزوم
ما دونه بل الحق
الصحيح ان ما شرع
ماحيا لذنب موقتين
لا يلزم ان يكون ماحيا
لما هو فوقه او لذنب اخر
مثله لعدم تخلف المعلول
عن علامه

اعلم ان الشيء الظاهر
هو المقتضي والنص
هذا الظاهر هو
المقتضي اي يعني هذا
الظاهر كالمنطوق المستتر
الذي لم ينطق به في نفسه

بقوله تع واسال القرية وبقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
والظاهر هذا ولكن قوم من المتاخرين لما راوا ان العموم متحقق
في بعض افراد المحذوف وكان عندهم ان المقتضى لا عموم له
جعلوا المحذوف قسما اخر مقابلا للمحذوف العام كقولك طلقي نفسك وان
خرجت بعبدي حرفان طلاقا وخروجا محذوفان وجاز فيه الثلاث في
طلقي نفسك وعموم الخروج الى الاماكن في ان خرجت اذ المصدر جاز
فيه الوصف والكل في مثال خرجت خروجا واحدا وخروجا كثيرا فجاز فيه
العموم وفيه بحث اذ المصدر جزء الفعل والجزء لا يكون محذوفا ولهذا
سمي مصرحا به توكيدا وفي المقتضى يمكن ايضا العموم كما لو قال اعتق عبدك
عني باثمانهم فان مقتضاه بع عبدك عني باثمانهم وكن وكيلي في اعتاقهم و
الجمع المضاف للعموم اتفاقا قال ـــــ والثابت به اي بالمقتضى يساوي
الثابت بالدلالة حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه
القياس لكن الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت
بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه ولفظ المقتضى مضمر
قال ـــــ ويورد على السابع اي يشتبه على السامع الفرق
بين المقتضى والمحذوف لاشتراكهما في كونهما مضمرين يحتاج الكلام في
صحته اليهما اعلم ان الفرق بينهما في غاية الصعوبة والوجه المفصل
الذي في كلامهم ويتفرع عليه احكامهم هو ان المحذوف ثابت لغة
اي يدل عليه اللفظ لغة فيحذف اختصارا وهذا باب من اللغة
كقوله تعالى واسال القرية فان تصور مفهوم السوال لا يمكن بدون
تصور ذي فهم يسال منه فاللفظ دل عليه بخلاف المقتضى فانه
وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن لا دلالة للفظ عليه
بحيث لا يمكن تصور معناه بدون تصور مثل الزمان والمكان والة

والمدة

والمدة فانها قد يكون من ضروريات الفعل مع ان الفعل لا يدل
عليه بالمعنى المذكور بخلاف المصدر فانه يدل عليه لغة فالمصدر من قبيل
المحذوف والمكان والزمان وما لا بد منه من المقتضى وكذا في المثال المشهور
وهو قوله اعتق عبدك عني على الف فان بع عبدك عني وكن وكيلي
في اعتاقه لا يدل عليه اللفظ بالمعنى المذكور ولكنه من ضروريات
المنصوص عليه وفيه بحث لان المصدر جزء الفعل وكذلك الزمان
وذكر الكل ذكر الجزء ولا يكونا من متقررين وزعم قوم كما مر ان المحذوف
من حيث اللغة والمقتضى من حيث الشرع وهذا بعيد لان اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله اتفقوا على ان المفعول به في الافعال المتعدية مثل
الضرب والاكل كما يجيء في فصل المقتضى مع انه ليس بشرعي وكذا ما مر
من الامثلة مثل فادلى دلوه وامثاله قال ـــــ وايه ذلك يعني
علامة ان المحذوف ثابت لغة دون المقتضى ان المقتضى لا يتغير
عند ظهور المقتضى من حيث اللفظ واللغة والمحذوف عنه يتغير
بظهور المحذوف كما في قوله تعالى واسال القرية فان السوال متعلق
بالقرية لغة واقع عليها فاذا صرح بالاهل نصب السوال واقعا عليه
وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وفيه بحث لان المقتضى قد
يتغير الكلام والمحذوف قد لا يتغير مثال الاول قوله اعتق عبدك عني
على الف فان عبدا مضاف الى المامور واذا صرح بالمقتضى وهو بع
عبدك عني وكن وكيلي في اعتاقه يصير مضافا الى الامر كانه قال اعتق
عبدي عني مثال الثاني كقوله ضربت زيدا فراى عمرا اي ضربت زيدا ضربا
فراى ضربي عمرو كم اعترضوا على انفسهم بانه لو قيل لو كان المقتضى غير
عين المحذوف لصار الاقسام خمسة قلنا المحذوف كالمذكور لما قلنا انه ثابت
لغة فكان له حكم العموم قال ـــــ ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل
التخصيص

لان التخصيص انما يكون فيما يصدق فيه التعميم اذ هو قصر العام على
بعض مسمياته والمعنى لا عموم له عندنا حتى لو حلف لا شرب او لا ياكل كل فعل متصور كما يقول والله لا اشرب او لا اكل
او ان شربت فعبدي حر وان اكلت فعبدي حر وينوي شرابا دون شراب
او طعاما دون طعام لا يصدق لا ديانة ولا قضاء لان قوله شربت او اكلت
يستدعي ماكولا ومشروبا لكن لا دلالة للفظ عليه من حيث اللغة كالمكان
والزمان فكما لو قال انت طالق وقال اردت ان دخلت الدار او اردت
يوم الجمعة مثلا لم يصدق اتفاقا فكذا ههنا وح يكون المشروب والماكول
من قبيل المقتضى وهو مطلق لا عام فان قلت انه يحنث بكل مشروب
وكل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا فقد اقتضى العموم قلت انما يحنث
بكل مشروب وكل ماكول لان المعنى ههنا مطلق في اي فرد يوجد يوجد
ما به الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة وانما يوجب ان لو
توقف حنثه على كل واحد واحد وليس كذلك وفيه بحث اذ لا نسلم ان
الفعل المتعدي لا يدل على مفعول ما وايضا هذا صحيح في النفي كقوله
ان شربت فعبدي حر واما في المثبت كقوله والله لا اشرب فالظاهر فيه العموم
فان معناه لا اشرب مشروبا وهذا عام لانه نكرة في سياق النفي واستدلوا
بوجهين آخرين الاول ان المعنى لضرورة صحة الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدر الحاجة اذ الاصل عدم التقدير ولا حاجة الى اثبات العموم
فلا يجوز تقديره وفيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم
كما في قوله اعتق عبدك عني باثنين الثاني العموم من عوارض الالفاظ
واللفظ ما يكون ملفوظا والمعنى غير ملفوظ حقيقة فلا يكون فيه العموم
وفيه بحث اذ اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة
فجاز ان يكون اللفظ العام مقدرا وقال الشافعي رحمه الله المعنى لا يحتمل التخصيص

لجواز

لجواز عموم المعنى وان المعنى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت
به بمنزلة الثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص واجابوا
بان النص ظاهر والمعنى ضروري فيتقدر بقدر الحاجة وفيه ما ذكرنا
واجيب بوجه ثان قوله لا اشرب يدل من حيث اللغة على المشروب
لان تصور مفهوم الشرب لا يمكن بدون تصور المشروب واللفظ
دل عليه كانه قال لا اشرب مشروبا والثاني عام فكذا الاول بخلاف
المكان والزمان والاكل فانه يمكن تصور الفعل بدون تصورها وهذا
ما فرق بين المصدر والمفعول به في كونهما بحسب اللغة هو هي
الاحداث الزائدة بين العلما والظاهر منه هو الاحداث اذ لا فرق
بين المقتضى والمحذوف وانه جائز العموم اذا لم يصح الكلام بدونه
بتقدير العموم فلـــــــ وكذلك الثابت بدلالة النص اي كما ان
الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص لانه اذا ثبت علية المعنى للحكم
بالنص والمعنى شيء واحد لا يتوقف فلو قلنا بالتخصيص لا يكون
علة للحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو
باطل وفيه بحث لان الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا وشرعا
كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والجلد عن الزنا
في الزاني حاربه الابن وتقرر الملك عن الشراء في شراء القريب
والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير
علة وايضا الدليل مقوض بامثال هذه الصور وجه آخر لو جاز تخصيص
الثابت بالدلالة فلا يخ اما ان يكون المعنى علة في صورة التخصيص اولا
فان كان الاول يكون موجبا للحكم والعلة فرع النص والنص ح
لا يكون موجبا للحكم في صورة التخصيص فيلزم مخالفة الفرع للاصل
وهذا غير جائز وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الواحد علة وغير علة

كما ذكرنا وفيه بحث لان العلة انما تكون موجبة بشرط انتفاء المانع
فقد لا تكون موجبة فلا يلزم مخالفة الفرع للاصل ولانه منقوض
بما ذكرنا والـــــــ واما الثابت بالاشارة فالنفي فيحتمل ان يكون
اختلفوا في جواز عموم الثابت بالاشارة فقال قوم انه عام لان
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله والاشارة زيادة على المطلوب
بالنص فلا يقع فيه العموم ولا يقبل التخصيص وضعفه بين واختار
المتاخرون جوازه لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمله فكذا
الثابت بالاشارة مسالة ما قال الشافعي رحمه الله انه لا يصلى على
الشهداء لانهم احياء حكما باشارة قوله تع بل احياء عند ربهم ولانه
مسوق لبيان علو درجاتهم واعترضوا عليه بانه عليه السلام صلى
على حمزة رضي الله عنه سبعين صلوة واجاب بانه خص عن عموم
تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وفيه بحث لان
حمزة احق بالحياة من غيره من الشهداء فلو كانت الحياة المذكورة
في الاية موجبة لعدم الصلوة كان حمزة اولى وايضا السوق لبيان
المبهم حقيقة بدليل قوله تعالى يرزقون فرحين ويستبشرون فلا
يكون من قبيل الاشارة بل من العبارة والله اعلم فالـــــــ
فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه
اخر غير ما ذكرنا مي فاسدة عندنا واعلم ان اكثر اصحاب الشافعي
رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى المنطوق والى المفهوم فقالوا لو دل
اللفظ ان دل عليه اللفظ في محل النطق فهو المنطوق وان دل عليه
لا في محل النطق فهو المفهوم والمنطوق اما صريح وهو ما وضع اللفظ له
او غير صريح وهو ما يلزم في محل النطق وهو لانه لان المتكلم اما ان

يقصد اللازم اولا فان قصد فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام
او الصحة العقلية او الشرعية اولا فان قصد ولم يتوقف فهي دلالة
اقتضاء كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان واذا توقف
صدقه على اضمار المؤاخذة وكقوله تع واسئل القرية اذا توقف
الصحة العقلية على اضمار الاهل وكقولنا اعتق هذا العبد فانه
يتوقف صحته شرعا على اسناد الملك اليه ليتوقف الملك عليه شرعا
وان قصد ولم يتوقف فان اقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان الحكم
بعد اسمي دلالة تنبيه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فانه يلزم كون السرقة علة للقطع ولا يتوقف الصحة الشرعية
لجواز كون الحكم بسبب اخر وكذا قوله تع ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم اي لبر هم وفجورهم وان لم يقصد اللازم فهو
دلالة اشارة كقوله عليه السلام انما نقصان عقل ودين قيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم
فليس مقصوده بيان اكثر الحيض واقل الطهر بل بيان نقصان
دينهن لكنه لزم منه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر
لان المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذكر اكثر الحيض واقل الطهر
وكذا قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانه يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وكذا قوله تع احل لكم
ليلة الصيام الرفث فانه يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثل قوله تع
باشروهن حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
وقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة لانه ان كان
موافقا للمنطوق في الحكم فهو الاول وان كان مخالفا فالثاني والاول
يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تع ولا تقل

بها اف وكالجن بما فوق المثال من قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره فاخذوا دلالة النص من قبل المفهوم لا المنطوق
ومفهوم المخالفة اقسام ويسمى دليل الخطاب مفهوم الصفة و
مفهوم الشرط ومفهوم العدد الخاص كتخصيص الذرة بثمانين
جلدة فاخذوا العبارة والاشارة والاقتضاء من قبل المنطوق
وزادوا دلالة نفسه والدلالة من المفهوم وزاد بعضهم مفهوم
اللقب كابي بكر الرقاق وابي حامد المروروذي وبعض الحنابلة
والاشعرية فقالوا ان تخصيص الشيء بحكم باسمه العلم اي بالاسم
الذي ليس بصفة سواء كان اسم علم او اسم جنس كالماء وغيره يدل
على نفي الحكم عما عداه بدليل ان النبي عليه السلام لما قال الماء من
الماء فهم الانصار منه التخصيص حتى استدلوا به على نفي وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم
يكن ذلك دالا على ذلك لما فهموا ومن اوجب الاغتسال مع عدم
الانزال لم يمنع دلالة هذا التخصيص بل قال نسخ مفهومه بقوله
عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فهذا دليل
على اتفاق الطرفين على ان مفهوم اللقب حجة وفيه بحث
لان هذا التخصيص بالذكر لانه صيغة التخصيص للام لا
ستغراقية مع الاضافة بمن الى الماء بقال حيث تخصص ولا يقال
حيث لا تخصص فقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد
فهذا دليل على ان الصيغة للحصر فمتى لم يكن هذه الصيغة لا
يفهم منه اللقب مفهوم كقوله عليه السلام البحر طهور ماؤه وحله
ميتته وقال المصنف مفهوم اللقب فاسد لان النفي لم يتناول
ما عداه فكيف يوجب الحكم فيه نفيا كان او اثباتا وفيه بحث

لان

لان التخصيص عن اللفظ فلم لا يجوز ان يكون تعلق بما عداه
وانما هذا منقوض بالتخصيص بالوصف فانه يدل على نفي ما عداه
انما قلنا ان ما ذكر وارد فيه لي الطريق في بيان فساده انه لو
كان للتخصيص باللقب دلالة على نفي ما عداه يلزم الكفر حيث
يقال زيد موجود وعيسى رسول الله فانه يلزم منه ان لا يكون عمرو
موجودا وغير عيسى من الانبياء قلت ومنها ما قال الشافعي
رحمه الله اي في الوضع الخامس ما قال الشافعي ان الحكم متى علق
بشرط او رتب على مسمى موصوف بوصف اوجب ذلك نفي الحكم عند
عدم الشرط او الوصف مثال الاول قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ومثال الثاني قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فيلزم
على قوله عدم الطلاق عند عدم دخول الدار وعدم الزكوة
عند عدم السوم ومثال الشرط في الكتاب قوله تع فمن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات مما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات ومثال الوصف قوله تع فتياتكم المؤمنات فذكرها كونها مؤمنات
وتحقيق ذلك انه لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ان لم يوجد سبب اخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي
كان قبل التعليق وعند جمع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط وسمي هذا البحث مفصلا وسموا هذا مفهوم
الشرط وقالوا بعدم الحكم عند عدم الوصف وسموه مفهوم الصفة
وبهذا لم يجوز اي لان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم عند
الشافعي رحمه الله لم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرة او الوصف وهو الايمان المذكورين في قوله تع ومن لم يستطع
الطول المال والغنى والفتات الشباب والشبابة فلا يجوز نكاح
الامة

وان كانت موجودة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط وللنكاح
لامة الكتابية وان لم توجد طول الحرة لفوات وصف الايمان قال
وحاصل اي حاصل ما قال الشافعي رحمه الله انه الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا للحرمة عند الحرمة لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
فيه بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف
لثبت الحكم مطلقا لا اسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال لا الى
ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتعلق بالوصف في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
ولما كان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط الحق به قال
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في معنى الحكم دون السبب اعلم انهم
اتفقوا على ان تعليق الحكم على الشرط مانع عن وقوع الحكم الى
زمان وقوع الشرط ان لم يوجد سبب اخر لكنهم اختلفوا في انه
هل يمنع اللفظ على ان يصير سببا الى زمان وقوع الشرط ام لا
عندنا يمنع حتى لا ينعقد سببا لا عند وقوع الشرط فلا يكون السبب
موجودا موجبا للحكم قبل الشرط فيكون عدم الحكم بناء على عدم
الاصل الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط وفيه بحث
لان عدم سببية اللفظ بمعنى ان لا يكون عدم الحكم لعدمه لا
ان لا يكون لعدم الشرط وعند الشافعي رحمه الله لا يمنع حتى ينعقد
سببا في الحال فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لا ان
التعليق منع وصول الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدم الشرط وهذا بمنزلة البيع في الشرط بشرط الخيار فانه مانع
عن الحكم دون السبب فان البيع ينعقد في الحال ويظهر التعليق
الحيث فان تعليق التدبير لا يؤثر في ثبوته الذي هو سبب السقوط

بان

بان يعدمه بل يؤثر في حكمه الذي هو السقوط هذا ما ذكروه ولا اول الى
لان التعليق عبارة عن امتناع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون
قصدا في اضافة الطلاق على تقدير الدخول لا في الحال واتفق اهل اللغة
على ان الجزاء يتعلق بالشرط فهو لا ينعقد سببا لا على تقدير وجود الشرط
وسنافول لغير معتبر وهو ان التعليق على الشرط يجعل الشرط في الحال
سببا او متمما للسبب التام اي شرطا اخيرا وعلى التقديرين يكون عدم
الحكم لعدم الشرط وقال ولذلك اي لان التعليق عند الشافعي رحمه الله
يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما
تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد اجنبي
ان ملكتك او اشتريتك فانت حر لان المحل القابل شرط للسببية قبل تزوجه
كما قال لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر فيجعل جميع هذه التعليقات
باطلة حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند حاله ووقوع هذه الشروط في الملك
ولذا جوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كسا قبل الحنث لان اليمين سبب لوجوب الكفارة وهذا يضاف
الكفارة اليها فيكون كفارة اليمين لا ان الحنث شرط لوجوب اداءها كالنصاب
سبب لوجوب الزكوة والحول شرط لوجوب الاداء فكما جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول لتحقق اصل الوجوب بالسبب فكذا جاز تعجيل الكفارة قبل
الحنث لتحقق الوجوب لكن ما جوز التكفير بالصوم قبل الحنث بناء على
ان العمل البدني يحتمل فيه الفصل بين الوجوب ووجوب الاداء بان يجب
نفس الفعل ولا يجب اداؤه كما في الديون المؤجلة فانه يجب نفس المال
ولا يجب الاداء واذا تحقق نفس الوجوب قبل الحنث بالسبب جاز التكفير
قبل الحنث كما في الزكوة قبل الحول بخلاف العمل البدني فان نفس الفعل عين اداءه

وفي بيت وجوب نفسه بيت وجوب لدايه فلما ما هو وجوب لدايه عن الحنث
لم يبق له وجوب سابق عليه فلا يمكن التكفير به قبل الحنث والتمين عندنا
يصير عن الحنث سببا ولهذا ما جوزنا التكفير قبل الحنث وفيما ذكره بحث
اذ لا معنى لوجوب نفس المال لا صيرورته في الذمة كالدين الموجل و
يكون الدين ايضا كذلك فلا فرق بينهما قال — واما نقول بان
اقصى درجات الوصف يعني ان الوصف لو كان ملحقا بالشرط والشرط
قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون
اتفاقيا وهو ادنى احواله فغاية الوصف ان يكون علة للحكم كما في قوله
الزانية والزاني وقوله تع السارق والسارقة ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم
بالاتفاق لجواز تعدد الحكم بعلة اخرى هذا ما ذكروه وفيه بحث لان السابق
والقائلين بالمفهوم قالوا التعليق بالوصف او الشرط يدل على نفي الحكم
عما عداه اذ لا بد له منه فائدة والا لزم العبث وفائدته نفي الحكم عما عداه
اذ يفهم منه كل احد هذا المعنى فان كل من سمع قول النبي عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة يفهم بخصوص هذا الحكم بالسائمة وكذا لو قيد
بالشرط ولهذا حدث لا يكون في التقييد فائدة يستقبحه كل عاقل كما
يقال لا تعطي اليهودي لا يصح جواز تعدد الحكم بعلة اخرى لا ينافي دلالة
التقييد على نفي الحكم عما عداه فان الحكم قد يتعلق عن النصوص والعوام
ايضا بسبب وذلك لا ينافي دلالتهما على مفهومهما قال — ولو كان
شرطا يعني ما ذكرنا على تقدير ان يكون الوصف علة اما اذا كان شرطا
والشرط داخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور المعلق
على الشرط وهو جزاء لا على الحكم الذي هو وقوع الطلاق وقد علم اتفاق
اهل اللغة على ان تعليق الجزاء بالشرط فيما لا يكون السبب موجودا قبل وضع
الشرط ولهذا لو قال لا طلقتك فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط

الوصف

اورد بسبب هذا الفهم نضاعت العدد ما لا يتشابه

فلو لم

فلو لم يكن التعليق مانعا لسببية اللفظ لحنث بخلاف السبع لشرط
الخيار لان الشرط داخل فيه على الحكم فيمنع الحكم دون السبب الذي
هو السبع لان السبع مع الشرط غير جائز اذ النبي عليه السلام نهى عن
وشرط فيعتبر السبع ويتوقف الحكم كانه قال بعت فان رضيت فالبيع
باق والا فلا ولهذا لو تبع فباع بشرط الخيار يحنث بخلاف ما ذكرتم
فان الشرط داخل في السبب فيمنع عن السببية واذا ثبت ان التعليق
تصرف في السببية باعدامها الى زمان وجود الشرط لا في الحكم صح
الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير قبل الحنث فان قيل ما ذكرتم
منقوض بما قال السيد لعبده انت حر يوم الخميس مثلا فانه يتوقف
سببا في الحال ولهذا لا يكون ولاؤه قبل يوم الخميس ويحصل يوم الخميس
مع انه قبل قوله انت حر ان دخلت الدار قلنا انما يتوقف سببا لان
التعليق على ما هو آت قطعا كالتنجيز في المنع والا لما حصل العتق عند
تحقق الشرط فان قيل هذا العاجز متوقف بما اذا قال لزوجته
انت طالق يوم الخميس فانه لا يتوقف في الحال والا لزم الكف عن الاستمتاع
في الحال وليس كذلك بالاجماع قلنا لا نسلم لزوم الكف وانما يلزم
ان لو كان الاستمتاع منافيا للطلاق يوم الخميس كما في بيع العبد
وليس كذلك قال — وفرقه بين المال والدين ساقط وذلك لان
حق الله تعالى في المال فعل الاداء لان حق الله تعالى العبادة وهي انما تكون
بالفعل ابتلاء ومشقة الا ان الفعل العبادة قد يكون بالمال وقد يكون
بالجوارح ونفس المال انما يعتبر في حقوق العباد لاحتياجهم الى عين
المال ولا عبرة في الاداء في حقهم حتى لو قضى صاحب الدين بعض حقه
واخذ تم غرضه وان لم يوصل اليه المديون اصلا واذا كان كذلك فلا معنى
لوجوب نفس المال فلا يجوز الكفارة قبل الحنث فان قيل هذا يرد عليكم في جواز
اداء الزكوة

حلف لا

اذا

قبل الحول بل بوجود السبب المجمع عليه وهو النصاب مع اذن الشرع فان قيل
المراد بوجوب نفس المال قبل الحول بل بوجوب السبب المجمع عليه وهو
النصاب مع اذن الشرع فان قيل المراد بوجوب المال وجوبه في
الذمة قلنا لا نسلم الفرق بين المالي والبدني قال ومنها
ما قال اي من الوجوه الخامسة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق يحمل
على المقيد اي يحمل على انه مقيد ايضا ثم المطلق هو اللفظ الدال
على نفس الحقيقة دون ما عداها سواء كان معها اولا والمشهور
عند الاصحاب انه المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات كرقبة مثلا فانه يدل على مملوك من غير تعرض لكونه مسلما
اولا والمقيد ما دل على مدلوله المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات
كرقبة مؤمنة او بالنفي كرقبة غير مؤمنة والمطلق قد يكون خاصا وقد
يكون عاما معرفة ونكرة وكذلك المقيد ثم ورود المطلق والمقيد
على ستة اوجه لانهما ان وردا في سبب الحكم او شرطه او وردا
في الحكم والاول مثل قوله عليه السلام في صدقة الفطر ادوا عن
كل حر وعبد كذا وكذا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين كذا وكذا والراس سبب عندنا والثاني قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولي وساهري عدل وما وردا في الحكم
فاما ان وردا في حكم واحد وحادثة واحدة او في حكم واحد وحادثتين
او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين فهذه اربعة
اخرى مآل ما يكون في حكم واحد وحادثة واحدة قوله تعالى في كفارة
اليمين فصيام ثلاثة ايام مطلقا وقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ثلاثة ايام متتابعات وما في حكم واحد وحادثتين كاطلاق الرقبة
في كفارة اليمين والظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة ويقيدها بالايمان

في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وما في حكمين في
حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس
واطلاق اطعامه عن ذلك بقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا وقوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا مطلقا
عن قيد ان يكون قبل التماس وما يكون في حكمين وحادثتين
كتقييد الصيام بالسابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة
الظهار فحكمه ان يكون متتابعا لستين قبل التماس وابو اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في هذه
الحكم الواحد في الحادثة الواحدة واختلفوا في الثاني فقال اصحابنا بعدم
الحمل وقال اصحاب الشافعي بالحمل لصحة من اوجب الحمل في الحادثة
الواحدة سواء كانا في السبب والشرط او الحكم بان الحادثة اذا كانت
واحدة كان الاطلاق والتقييد في شيء واحد والشيء الواحد لا يجوز ان يكون
مطلقا ومقيدا لما فيه الاطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على
المقيد دون العكس لان المقيد ناطق بالقيد والمطلق ساكت عنه
لا يثبته ولا ينفيه فجاز ان يكون مقيدا فحمله عليه اولى من العكس
ولانه يخرج عن العهدة بيقينا وفرق اصحابنا بين السبب والشرط
وبين الحكم الواحد في عدم الحمل والحمل كما يجيء وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل في القسم الاخير وهو بعيد جدا وما يكون في الحكم الواحد
في الحادثتين احق لاصحابنا على عدم الحمل واحق اصحاب الشافعي
على الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم بالحمل لموجب اللغة من غير نظر
الى قياس ودليل ومعلوم من باب المحذوف الذي سبق الى الذهن فحواه
بناء على ان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع
اخر كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال المحققون منهم انه

يحمل على المقيد بالقياس المستجمع لشرائطه وهو الصحيح عندهم ثم
اصحاب الخلاف الاقسام جعلوا المقيد بيانا للمطلق لا نسخا كما في
تخصيص العام وحاصل دليلهم ان قيد الايمان في الرقبة زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص المقيد
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد كما تحرّى تقييد الايدي
بالمرافق الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منها طهارة فهذا قياس
وهو قول محمد منا على ان المفهوم حجة وان الوصف بمنزلة التعليق
بالشرط وانه يوجب العدم عند عدمه والـــــ وعندنا الحمل
المطلق على المقيد في الحكم وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكمين لامكان العمل بهما وفيه اشارة الى انهما ان كانا في حكم واحد يجب
العمل وفي غير ذلك لا يكون وذلك لان الاطلاق امر مقصود للشرع
كالتقييد المتقدم فهذا امكان العمل بهما لا يكون ابطال الاطلاق بالقيد
مستلزم لابطال النص المطلق واما اذا كانا في حكم واحد
وحادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لكون الاطلاق والتقييد متنافيان
فلا يتصور كون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا و
غير مقيد فيجب العمل بهما ضرورة ولا يكون حمل المقيد على المطلق بالاجماع
لتعين العكس فلذلك عملنا بصيام المطلق عن السابع في قوله
فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام
ثلثة ايام متتابعات لان قراءة مسعود بمنزلة الخبر المشهور بل اقوى لكونها
مكتوبة في مصحفه فالـــــ قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اشار الى
بقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان
يكونا في حكمين وتقريره ان ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن قرب الجماع
التي طامت منها في حلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا استأنف الصوم

او الصوم

وقال ابو يوسف رحمه الله والشافعي لا يستأنف قوله ليلا عامدا او نهارا ناسيا
اي ناسيا لان الليل عامدا يبطل تقديم الكفارة على التماس دون السابع وكذا
النهار ناسيا لانه يكون ناسيا للصوم فلا يبطل الصوم فلا يبطل السابع اما
اذا كان الليل ناسيا فلا يضر التقديم لانه يكون ناسيا للكفارة و
نسيان
نسيانا اي عذر والنهار اذا كان عامدا يبطل السابع والتقديم فيلزم
الاستئناف بالاجماع وفي شرح الطحاوي ان العمد والنسيان في الليل
سواء في ضرر التقديم والاول اظهر وانما استأنف على قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لان التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام
بقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم قال فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام اذ لم يذكر فيه
الا قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا واخلاء الصوم عن
المسيس شرط للتقديم لان الاخلاء ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم
بدونه فيكون من مقتضيات النص والثابت بالمقتضى كالمنصوص وكان
شرط
الواجب عليه الشأن التقديم على المسيس واخلاء الصوم على المسيس
عجز عن التقديم اذ لا يمكنه بعد المسيس تقديم الصوم عليه بوجه و
قدر على الاخلاء وذلك بالاستئناف ولو لم يستأنف لفاته الامران
جميعا ولا عذر لتقديم صوم بعض الايام على المسيس لان المأمور به
تقديم الكل لا تقديم البعض واصحح ابو يوسف والشافعي رحمهما الله
بان التقديم على المسيس شرط في الصوم وفواته تقديم الكل
وتحقق تقديم البعض فلو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض
قبل المسيس والبعض بعده فلو استأنف وقع الكل بعد المسيس فكان
الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال وفيه بحث لان في القول الاول
تقديم ذلك البعض مع ذنبه الاخلاء فكان اولى وقيل لما امتنع عليه

التقديم فقد امتنع عليه كفارة الظهار وقد قال اسقط عن من لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ثم لم يجز اشتراط التقديم في الاطعام حملا له
على الاعتاق والصيام لان الكفارتين مختلفتان فلا يلزم من تقييد احدهما
ابطال الاطلاق الاخر بل يجري كل منهما على سننه وقال بعضهم
لا يجوز المسيس قبل الاطعام لظاهر قوله تعالى والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي يكفرون على مباشرتهن فيجب ردعه
من قبل تماسا لكن يجوز خلافه ولا يلزم الاشتراك للاطلاق والـــــ
وكذلك اذا دخل اي ومثل الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب
في ان يجري كل منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن
المسلم بالنص المقيد لانه لا منافاة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لحكم
واحد اسباب متعددة شرعا وعقلا يقع بكل منها فرض من تلك
الصدقة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما فان قيل لو لم يحمل
المطلق على المقيد لزم الغاء المقيد فانه حكم يفهم من المطلق
قلنا فيه فائدة اهمية المقيد وعنايته الشرع به لانه علم مهما
بالنص المطلق ثم قصدا بالنص المقيد كقوله تعالى تنزل الملائكة
الروح هذا في السبب وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط
كما في شهود النكاح يجري كل منهما على سننه فان قيل الحمل على التقرير
اولى لاصل والتكرير خلاف الاصل قلت التقرير في اجراء كل على سننه
ولزوم التكرير صورة غير مضر والـــــ وهو نظير اي
بحث المطلق والمقيد الواردين في السبب هل يحتاج التعليق في ان
تعليق الحكم بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه اذ جاز ان يكون
الحكم الواحد قد وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مجردا وذلك لان
الارسال والتعليق انما هما فان عند وجود الحكم يعني يمتنع ان يكون

قيلت صح

التقرير

من الشاهد في حديث مطلق وفي حديث اخر مقيد بالعدالة

الوجود

الوجود المعنى بالارسال والتعليق معا او على البدل بل يكون
باحدهما على التعيين كالملك الثابت يمتنع ان يكون بالبيع والهبة
معا او على البدل لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وعدمهما
على البدل فكذا ما علق على الشرط قبل وجوده جاز ان يكون معلقا بالشرط
اي موجودا بتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود بدون
الشرط نعم اخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يحقق
وجودها بوجود الشرط ويحتمل ان يوجد بدونه بالتنجيز وكذا
الحق المعلق ومعلوم ان العدم الاصلي وهو الذي قبل التعليق
كان محتملا للارتفاع بالارسال والشرط وبعد التعليق لم تزل
ذلك العدم لانه باق بعينه فيكون بعد التعليق محتملا للوجود
بالطريقين كما كان واذا كان حكم الارسال والشرط هكذا
فكذا حكم الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده كون
ان يثبت بسبب مقيد ويجوز ان يثبت بسبب مطلق على البدل
وان امتنع ثبوته بهما فلذلك وجب الجمع ولم يكن الحمل هذا هو تقرير
ما في الكتاب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لم يعتبر التعليق فانه
صار موقوفا على عدم الشرط وايضا قد صرحوا بانهم قالوا ان الحكم
عند عدم القيد والشرط غير جائز بل قالوا ان القيد والتعليق
يدلان على نفي الحكم عند عدم القيد والشرط والدلالات النظرية
لا تنافي الخلاف مانع كما ان النفي والظاهر يدلان على مفهومهما
دلالة واضحة مع انه جاز خلاف ذلك مانع ولا يلزم من هذا عدم
دلالتهما فالـــــ وهنا ما قال بعضهم لكن من الوجوه الفاسدة
ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه لاختلاف العلماء في ان العام
اذا ورد على سبب خاص يعني صدر عن امر خاص هل يحمل على ذلك

هل يجري على عمومه ام لا فقال اكثر العلماء نعم سواء كان السبب
سوال سايل او وقوع حادثة فقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص
بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الرقاق وابي الثور
وقال قوم منهم ابو العباس من اصحاب الحديث ان السبب ان كان
سوال السايل يختص وان كان وقوع حادثة لا وعند اكثر
اصحابنا ان العام لا يختص بالسبب الا اذا كان غير مستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب
للاداة كما يقال في جواب من يقول لقد عنزى والله لا اتوضى
واما اذا زاد فلا يختص كما يقول والله لا اتوضى اليوم فهذه
اربعة اقسام لصح الاكثرون على العموم بان الاعتبار باللفظ في
كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم
باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه الا اذا منع مانع والسبب ليس بمانع
لجواز العموم معه ولزوم بيان التخصيص بالعموم فيكون عاما والاجماع
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم على اجراء النصوص المتعلقة
للاسباب المخصوصة على عمومها فان اية اللعان نزلت في هلال بن
امية حين قذف امراته وانه العرف نزلت في قذفه عائشة
رضي الله عنها وانه السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة
المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في
شاة ميمونة ولم يختصوا هذه العمومات بهذه الاسباب لصح
المخصصون بوجوه الاول السبب اثار الحكم لانه لم يكن موجودا
قبله فيتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به والجواب سلمنا
انه مثير للحكم لكن لم لا يجوز ان يكون مثيرا للحكم العام وعلة

ما قرره

مثيرة

له كما لو صرح بعمومه الثاني شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال
والحال والمطابقة انما تكون بالمساواة والجواب ان اريد بالمطابقة
ان لا يزيد عليه فلا نسلم انه شرط بل يجب ان نزاد حتى يكون الحكم
عاما لئلا يفهم الاختصاص لاستماعه من السامع اذ من شان القواعد
العامة على انه جائز عادة وشرعا اما الحجب ويزيد على الجواب من
غير نكير واما شرعا فكما في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي
عصاي اتوكؤا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وسئل
عليه السلام عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
وسئل عن ماء بير بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وان اريد بها شان السوال او الحال فقد
طابق وزاد الثالث لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فايدة
لاقتران الحكم عليه وفي نقله والجواب لا نسلم انحصار الفائدة في القصر
بل فوائد اخرى كامتناع تخصيص السبب عن الحام لدخوله قطعا
ومعرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة
اصح من قال ان السبب لو كان سوال السايل يختص به لان الظاهر
في الجواب توجيه الكلام نحو غرضه وذلك بمعنى قصره عليه
واما اذا كان وقوع حادثة بدون السوال يكون مبتدا في الكلام
فالظاهر انه اراد معنى الفهم والجواب لا نسلم الفرق بعد
الابتداء في والابتداء في الثاني لا ينافي ان الحكم منشا وباعث وقد
بينا انه يجب الابتداء لم يبين القواعد العامة لئلا يفهم الاختصاص قال
وعندنا انما يختص هذا اسان الى الاقسام الاخير مثال ما لا يستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى وغيرهما من الحروف التصديق فان كلامنا
غير مستقل بنفسه اي لا يفيد ما لم يرتبط بما قبله فيختص به كما اذا قيل

العادة فلان

اللفظ

الاول

اقام زيد فقال نعم اي نعم قام زيد فيختص بهذا الكلام دون غيره
لما لم يفد بدونه كم موجب نعم تصديق ما قبله من الكلام مثبتا كان
او منفيا استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما
كان خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد قيل بلى اي قام فاذا قال
لعله لا اخذ الس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه ايجاب
لما بعد النفي فيكون معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون
اقرارا لغة لانه تصديق لما ذكر فكان معناه ليس لك علي الف درهم
ولو قال لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا ولو قال ينبغي ان لا يكون
اقرارا بحسب اللغة لانها تستعمل في النفي لكن لا فرق في العرف بين
نعم وبلى في امثال هذه المسايل ويكون الكل اقرارا حق الزمه القاضي
المال في المسايل في الوجهين ترجيحا للعرف على اللغة هذا ما ذكره
وفيه بحث لانه نعم وبلى وامثالهما ليست عاما بل هي اجوبة لما قبلها
فان كان عاما يكون في معنى العموم كل الناس آكل قال نعم وان
كان خاصا يكون بمعنى الخصوص كما اذا قيل زيد آكل فقال نعم والكلام
في العام الوارد على السبب الخاص وزعم جمع انها لابهامها صالحة
لان يصير اجوبة لانواع الكلام فيكون من العمومات وضعف هذا
بين لان النكرة كرجل صالحة لكل من افرادها مع عدم العموم وقال
او هو جواب القسم الثاني ما هو جزاء كقول الراوي
سها عليه السلام فسجد فانه لما هو جزاء بدلالة الفاء صار متعلقا
به لسر الفاء تعلق المعلول بالعلة لان الفاء سببا يفيد علية السابق
فيكون ناشيا عنه فيختص به كالزنا لوجوب الحد في قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ومثله زني ماعز فرجم وهذا القسم ايضا بالحقيقة

كما اذا قيل

الجزا

مما لا

مما لا يستقل بنفسه لسبب الفاء وهو ايضا ليس من العموم في
شيء وزعموا ان قوله فسجد يحتمل وقوعه للسهو والتلاوة ولفظا
المتروكة وليس في زيادة في الصلوة فيكون عاما وفرعوا ما ذكرنا
في الكرخي والـــــ او هو جواب القسم الثالث وهو ما
هو جواب لجواب يفيد الاختصاص لان الجواب الغير الزائد
يفيد بما سبق ويختص به لان ما ذكره السوال يعتبر كالمعاد
في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء والاستقلال فاذا اتاه يصدق
ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء بانه يقال تغد عندي فيقول
والله لا اتغدى او قال ان تعزيت فعند حر فصرف الى ذلك
الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى عند
في يوم اخر لم يحنث لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رد اعليه
وهو دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان
تعزيت الغداء الذي دعوتني الله فكذا كما ان الشراء بالدراهم
ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وقال زفر لا يختص به لان العام
بمفهوم اللفظ وهو عام والـــــ واما اذا اراد القسم
الرابع ان يرد على الجواب كما يقول والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تعزيت اليوم عندي حر فهو من صور الخلاف وعندنا
يصير مبتدا اخرا زا عن الفاء الزائد وينقطع عن الاول لعدم
انطباقه عليه فيصير عاما حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع
اخر يحنث وعند القائلين بالتخصيص يختص بالاول كما لم
يزد بدلالة الحال كانه قال والله لا اتغدى عندك اليوم
ونحن نقول الكلام صريح في العموم والحال امر خفي فالعموم
راجح وان قال اردت الجواب صدق فيما بينه وبين الله لانه

اذا صح

الزيادة تحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد لكن لا
يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وجه تحسين عبارة قال
ومنها اي من الوجوه المناسبة ما قال ابن القرآن في النظم اي
اقتران الكلامين بوصف يقتران بينهما في الحكم يعني اذا
عطفت الجملة التامة على تامة اخرى فالجملة المعطوفة تشارك
الجملة المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها وذهبوا الى ان اقتران
الجملتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب
سقوط الزكوة عن الصبي والمجنون كسقوط الصلوة عنهما
تحسينا للمساواة في الحكم لانهم اتفقوا على ان المعطوف اذا كان
جملة ناقصة تشارك المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا كقولنا
قبل زيد وعمرو فقاسوا الجملة التامة عليها فقالوا العطف يوجب
الاشتراك حتى يشارك الجملة الناقصة الجملة المعطوف عليها في
جزئها وحكمها والعطف موجود في التامتين فيلزم اشتراكهما
في الحكم فبين المصنف الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة
بان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به من
الجملة التامة فيلزم الشركة في الحكم بخلاف الجملة التامة فانها
تامة بنفسها فلا يلزم الافتقار والشركة الا في صورة يلزم افتقار
التامة بوجه كقول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر فان قوله عبدي حر وان كان تاما بنفسها لكن بسبب
التعليق صار ناقصا لتعلقه بالشرط لظهور كونه معطوفا على
الجزاء المتعلق بالشرط للقرب والمناسبة من حيث التركيب حتى
لو لم يعطف على الجزاء لم يصر متعلقا بالشرط ولا ينضم اليه كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق وح يكون معطوفا

على

على الجملة الشرطية لذكر طالق ثانيا فيكون منجزا ويقع الطلاق في الحال
فيعلم ان موجب الشركة الافتقار لا العطف لانه متى حصل الافتقار
فقد لزمت الشركة ومتى لم يحصل لم يلزم فان قلت الاشتراك
في الحكم ثابت في الجملتين التامتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة مع عدم الافتقار فالموجب للاشتراك العطف قلت لا نعلم
بل الموجب فيهما اتحاد ضمير بهما فصارا بمنزلة ان يقال اقيموا
الصلوة والزكوة فصيرا التامة كالناقصة وحيث لم يكن هنا
الاتحاد فلا يلزم الافتقار فلا فصل في الامر عرفوا
الامر بوجوه احسنها انه لفظ وضع لطلب الفعل بطريق الاستعلاء
قلنا وضع ليخرج مثل اطلب منك الفعل فانه تركب القائل
بالوضع عند الاصوليين ومثل لا تحرك فانه دال على السكون
لكن لا بالوضع لانه موضوع لطلب ان لا تحرك وقلنا على طلب
الفعل ليخرج النهي فانه وضع لطلب ان لا تفعل والاستفهام مثل
هل لك مال فانه ليس لطلب الفعل بل لطلب المصدر الذي هو التفهم
وقلنا بطريق الاستعلاء ليخرج السؤال والدعاء فانهما بطريق
الخضوع والالتماس فانه بطريق التساوي ثم الامر من اقسام الخاص
لان لفظ الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل
على الوجه المذكور قال وموجبه عند الجمهور الالزام احتج
العلماء في موجبه فالاكثرون على ان مطلق الامر يفيد الوجوب ولا
يكون لغير الوجوب من الندب والاباحة وعن بعضهم الاقتران وهو الجاحظ
وقال ابو هاشم انه للندب وقيل انه مشترك بين الوجوب والندب
وقيل هو للقدر المشترك بينهما وقال قوم انه مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة وقيل للاذن المشترك بينها وقالت السفسطة مشترك

من الندب والتهديد ويوقف الاشعري والمعافي ابو بكر الباقلاني
مثال الوجوب اقيموا الصلوة واتوا الزكوة مثال الندب فاذا
طعمتم فانتشروا مثال الاباحة فاذا حللتم فاصطادوا مثال التهديد
اعملوا ما شئتم والحصر في هذه الاربعة ظاهر لانه اما ان يكون طلب
الفعل بالاستعلاء راجحا على طلب الترك او لا فان كان فاما ان
يكون مع منع الترك وهو الوجوب او لا وهو الندب وان لم يكن
راجحا فاما ان يكون مساويا وهو الاباحة او مرجوحا وهو التهديد
اذ الحكيم لا يطلب المرجوح وذكروا اقساما اخرى هي راجعة الى
هذه الاربعة لمشروع الحصر كالارشاد مثل قوله تعالى واستشهدوا ذوي
عدل منكم والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين و
الامتنان كلوا مما رزقكم الله والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم والتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والتخيير كقوله
تعالى اسمع بهم وابصر يوم يأتوننا ما اسمعهم وما ابصرهم والتكوين كقوله
تعالى كن فيكون والاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون والاخبار
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والانذار كقوله تعالى قل تمتعوا والتجويز
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس
رضي الله عنهما كل مما يليك والحق الاكثرون على ان مطلق الامر للوجوب
لقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد اسجدوا في
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ذمه على ترك السجود فلو لم
يكن للوجوب لما استحق الذم وكان لابليس ان يقول انك ما امرتني
بالسجود ولان العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم استدلوا
بالامر على الوجوب وساغ ولم ينكر احد فصار اجماعا على انه
للوجوب ولان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو الطلب المانع بالاستعلاء

الجازم

البالغ وذلك هو الالزام احتج من جعله للندب بقوله عليه السلام اذا
امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيتنا وذلك انه الندب
قلنا لا نسلم انه رد الى مشيتنا بل الى استطاعتنا وهذا انه الوجوب
اذ كل واجب كذلك احتج من جعله للطلب بان مطلق الامر يوجب
رجحان الشأن ولا دليل على تعيين الرجحان بالمانعة وعدمها
فوجب حمله للمشترك قلنا قد ذكرنا دليل المانعة احتج من قال
بالاشتراك بين الاثنين او الثلاثة او الاربعة بانها اطلقت بان
على الوجوب وبان على الندب والاصل في الكلام الحقيقة
قلنا قد ذكرنا انه للوجوب وعدم تعيينه احتج الواقف
بانه لو ثبت كونه حقيقة في احدها لثبت بدليل ولا دليل
لما بينا من فساد الادلة قلنا ما فسد دلائل الوجوب
والامر بعد الحظر وجهان سواء اكثر العلماء على ان
المأمور به ان كان واجبا قبل الحظر فهو واجب بعد الحظر
ايضا وان كان مباحا فمباح وهو المختار وقال قوم منهم
المعتزلة انها بعد الحظر تفيد الوجوب والاباحة لسبق الحظر
وقال اكثر المعتزلة انه يفيد الاباحة ولو قيل قوم احتج الاكثرون
بان الحظر مانع عارض عليها هو مدلوله فاذا ارتفع عاد الى
اصله وهذا صحيح لصحة الموجب بان معنى الموجب وهو
الامر كما هو موجود وسبق الحظر غير منافي اذ جاز الانتقال
من الحظر الى الوجوب كالامر الحادث والتمسك بالصلوة
والصوم بعد الحظر قلنا هذا منقوض بقوله تعالى واذا حللتم فا
صطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا
تطهرن فاتوهن احتج المبيح بمن الاثبات وهو منقوض بما ذكر
الموجب

الفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب سبب من غير فرسه والمحتمل لا يريد بوزنه

ويمسك الواقف بتعارض الادلة ويحقق في كلامهم ان المختار ما
ذكرنا لان هذه الادلة دالة على ان ما قبل الخطر وما بعد الحظر
سواء فيه والمسـ فالامر موجب له في التكرار ولا يحتمله اختلف
العلماء في الوجوب ان الامر هل يوجب التكرار اي يحتاج
بفعل المامور به مرارا ام لا فقال بعضهم انه يوجب التكرار المتناول
جميع العمر الا ان يدل وقال بعض اصحاب الشافعي لا يوجب التكرار لكن
يحتمله فيحمل عليه بالقرينة وقال بعضهم انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله
ولكن المعلق بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف
يصلح للعلية كقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرر الشرط
والوصف واختار المصنف والاكثر من اصحابه انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او موصوفا بصفة
وحاصل هذا الكلام انه يوجب المرة والمختار انه لا يوجب التكرار
ولا المرة واضح من قال بالتكرار مثل لا تسرق الخمر فكذا الامر
قلنا القياس في اللغة غير جائز مع ان الفرق واضح لان النهي
نفي مطلقا وهو لا يحصل الا باستغراق جميع افراد المنهي عنه كلا
الامر فانه طلب الفعل والفعل يحصل بمرة واضح ايضا تكرر الصلاة
والصوم قلنا مستدلا من غير الامر في قول النبي عليه السلام
قوله اضح من قال انه يحتمل بان الامر يحصر لفظ طلب ايقاع
المصدر وان قولنا اضرب يحتمل قولنا اطلب منك ايقاع الضرب
وجاز ان يكون المصدر معرفا بلام الجنس وجاز ان لا يكون فيكون
الامر محتملا للتكرار وعدمه فتعين كل منهما بقرينة فاذا قيل
صلا احسن نفهم منه التكرار واذا قيل تزوج نفهم منه مرة
واضح من قال بتكرار المعلق بالشرط والمقيد بالوصف بان اتباع

الا ان الامر بالفعل يقتضي ما اقل جنسه وهو ادنى ما يتقرب به ممتثلا ويحمل على الحسن بدليله

بدليل صحة من قال بالتكرار ان الامر مثل النهي كونه طلبا والنهي يدل على التكرار مثل صح

العلة لانه فيتكرر بتكررها قلنا جاز ان يكون ذلك بحسب حال
لا مطلقا كما قال السيد اعتد ان دخلت السوق فاشتر لي فرسا
واشترى عدة فرسا لم يرد اضح المصنف على المختار بان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل
الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء فرد معرفا بلام التعريف او لا
فلا يحتمل الفرد لان بين الفرد والفرد تنافيا ولا دلالة للفظ الامر
على الفرد اصلا وان الضرب مثلا الدال على الضربات لكن لا بد له
من مرجح فيدل على المرة فقط وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا قيد
معرفا بلام الجنس لا يفيد الفرد والمختار انه لا يوجب التكرار ولا
المرة الا بقرينة بل يوجب مطلق الطلب فيكون محتملا لهما وذلك
لانه يصح ان يقال اضرب مرة او مرارا من غير ترجيح فلو لم يكن محتملا
لهما لما صح لكن لما لم يمكن تحقق المطلق بدون فرد لزمت المرة لا
انه يوجبها والمسـ وهذا الى ولان الامر لا يوجب التكرار
ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
لانه متى لا يحتمل التكرار ولا بد لحصول الفعل من مرة يكون الامر
موضوعا للمرة في قوله طلقي نفسك على الواحدة سواء نوى واحدة
او ثنتين او لم ينو شيئا اصلا او يحتمل الثلاث كما بينتين فيقع ثنتين
ويقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا سواء على الاجتماع او على التعاقب
لكن في المجلس لتكون في حكم الجمع وانما قلنا انه يحتمل الثلاث لان
مجموع افراد الجنس بمنزلة فرد واحد منه فيحتمل اللفظ وهذا لو كان
في موضع زمان او مطلق مثلا فلو قيل الزمان لك والمطلق لنا يفهم
مجموع الجنس دون البعض وكذا في جنس واحد لو قيل الخيل لك والدور
لنا وكذا لو قيل المرأة زوج وفرضنا ولد الزوج جميع الزوجات

والفرد جميع الفردات نعلم ان اللفظ يحتمل مجموع الجنس دون البعض
فلو نوى بدين يلغو نيته الا اذا كان ذلك مجموع الجنس وهو ما اذا
كانت المراة امة وعند مالك ما حتمال المكرر كالسافعي رحمه الله وعلى
جواز نية الدينين والثلاث بالسبب ثم الامر المطلق اختلفوا
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه
بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كاداء الركوع وصرفه
النظر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة عن
الوقت انه هل يدل على وجوب الاداء على الفور ام لا فزعم اكثر
اصحابنا رحمهم واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله الى انه
لا يدل وذهب بعض من اصحاب ابي حنيفة كالكرخي وبعض اصحاب
الشافعي رحمهم الله الى انه للفور والمختار ان مطلق الامر لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل يحتمل الفور والتراخي بدليل كما في المرة
والتكرار لصحة تقييده بالفور والتراخي ومعنى الوجوب على الفور
انه يجب في اول اوقات الامكان احتج من قال بالفور بان السيد اذا
قال لعبده استقني واخر العبد عد عاصيا فلو لم يكن للفور لما كان
كذلك قلنا هذا النص لفظ الامر بل للقرينة الحالية وهو البطش واحتج
ايضا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على الترك فلو لم
يكن للفور لما توجه الذم قلنا الفور مستفاد من قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قال والمعتبر بالوقت
انواع اي ما يتعلق الواجب اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت
لفات الاداء ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك
الموسع او المضيق والوقت الموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا النوع
الاول الظرف وهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب وهو

وهو قولنا ايجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه يجب تاخيره عنه بحسب الواقع به فيه على تعتقد به لانه ليس مدحها لاحد له فيه

وقت الصلوة اما انه ظرف للمؤدى وهو الصلوة وليس بمعيار فظاهر
لانه ينفصل عن ادائها اذ الكفي في الاداء على القدر المفروض في
الاداء
الاركان دون الاطالة والمعيار ليس كذلك واما انه شرط الاداء وهو
الاتيان بالصلوة في وقتها فلانه يفوت الاداء بفواته فان قيل الظرف
ايضا شرط قلنا الظرف قد يكون شرطا كما في الاداء فان الوقت ظرفه
وشرطه وقد لا يكون ومهنا ما نسبه الى المؤدى كذلك لجواز الاتيان
بالصلوة في وقت اخر فان قيل المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة
في وقتها وهذا يفوت بفوات الوقت قلنا المراد بالمؤدى مهنا
نفس الصلوة واما انه سبب للوجوب فوجهان الاول انه مفض
الى الوجوب اذ بتحققه يلزم الوجوب ويكون سببا وهذا انه كونه
سببا الثاني الامر بالفعل في الوقت المعين ايجاب الفعل وجعل الوقت
سببا لاسمه اذا كان مكررا هذا مما اتفق عليه العلماء لكنه اختلفوا
في الوجوب الذي هو المسبب فقال اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
واختاره المصنف انه نفس الوجوب وهو الوجوب الذي في الذمة
لا وجوب الاداء الذي هو وجوب يفرغ الذمة كوجوب الدين في
ذمة المديون ووجوب يفرغ الذمة وقال الواسطي وجوب الاداء حكم
الشارع واتفق المحققون على انه وجوب الاداء المخير المضيق
عند ضيق الوقت وكيفية ان الوقت اذا كان موسعا يجب الاداء
بدخول الوقت للاهل وباول جزء حدث فيه لاهليته كاسلام الكافر
وطهر الحائض واما في المجنون لكن على سبيل التخيير بان يؤدي في اي
جزء شاء من اجزاء الوقت ويضيق عند ضيق الوقت ويسقط التخيير
ويتعين الاداء فقالوا الوقت سبب للوجوب المخير المضيق بضيق
الوقت فهذا الكلام حق متفق عليه بين الجانبين ثم المعنى الموجب

الجزء

وجوب

في الذمة سوى الوجوب المخير ولا الوجوب المضيق سوى الوجوب
المضيق ويكلف قوم في بيان تغاير الوجوب في الذمة ووجوب
الاداء المخير بانه كالدين في ذمة المقر فانه في ذمته ولا يجب عليه
الاداء لان له ان يفسر قلنا لا نسلم انه كذلك فانه ذكر هنا دون ما
ذكرتم وفي العسر ايضا وجوب الاداء لكنه اخف للضرورة اذ لا معنى
للوجوب المجرد بدون الاضافة الى الفعل لان الوجوب والحرمة والاباحة
والندب والكراهة انما يتحقق بالنسبة الى الافعال لا المجردة وهذا
امر ضروري متفق عليه ولان الوجوب موجب الاثم على الترك فلو لم يكن
للاداء لما كان كذلك وقال قوم الاسباب تترادف والنعم على العباد
الموجب للشكر لكن لما كان الترادف في الاوقات جعلت الاوقات التي
هي محل حصول النعم اسبابا تسهيلا وادعيت بعام النعم كالسفر
للرخصة مقام المشقة وفيه بحث لان النعم حاصلة في جميع الاوقات
مع انتفاء المسبب وقيل السبب ظهور عظمة الله تعالى ورحمته في هذه
الاوقات من طلوع الفجر ودلوك الشمس وانحطاطها الى الغروب و
ظهور الظلمة بنور النور والاوقات علامات وهذا الكلام حسن فعلم
من هذه الابحاث ان الوقت مضاف الى الوجوب كيف ما كان فجعل
سببا مناسب فيما حكم فيه على الظاهر كالسفر للرخصة واحتج
الاولون على كون السبب طرفا الطرف سببا لنفس الوجوب دون وجوب
الاداء بان كمال الاداء ونقصانه تابع لكمال الوقت ونقصانه كما في وقت
الفجر فانه وقت كامل لنفس فيه كراهة فيجب الاداء فيه كاملا حتى لو شرع
في صلوة الصبح وطلعت الشمس فسدت الصلوة وكما في وقت العصر
وهو وقت احمرار الشمس فانه وقت ناقص لكونه من الاوقات المكروهة
حتى لو شرع في العصر سواء تم الى الغروب او غربت الشمس في اثنائها

لانها اضافة الى الفعل

نعم

ثم الاداء والصلوة لان الوقت لما كان ناقصا وجبت الصلوة ايضا
كذلك لانها ان تمت الى الغروب فتكون مكروهة وان تم كانت ايضا ناقصة
لكونها غير موجبة في الوقت وهذا دليل السببية لان الحكم يدور السبب
فيثبت على حسب ثبوته كالبيع فانه متى صح صح الملك الثابت به ومتى
فسد فسد حتى لزم البيع وحل وطي المشتراة وثبت الشفعة في الاول دون
الثاني ونظيره في الجنايات الضمان فان سرايته توجب سراية الالم وضعفه
ضعفه وايضا يفسد قول الوقت بعلت ان الوقت سبب للوجوب هذا
ما ذكروه وهو كلام عجيب لان دعواهم ان الوقت سبب لنفس الوجوب
ولزم من حجتهم انه سبب للاداء فان قلت معنى لزوم الاداء كاملا تكون
الوجوب ايضا كاملا ومتى خرج بالاداء الناقص عن العهدة كان
الوجوب ناقصا فيكون الوقت سببا للوجوب قلت لو كان الوقت
وهو الجزء المتصل به الاداء كما زعمتم سببا للاداء والوجوب لكانا
معا وح ان كان ذلك الوجوب وجوب هذا الاداء يلزم ان يكون
ذلك الجزء سببا لوجوب الاداء وهو خلاف قولكم وان كان
وجوب شيء آخر في الذمة فلا يخرج بهذا عن العهدة وهذا خلاف
الاجماع وايضا يلزم من حجتهم ان يكون الوقت سببا للمؤدى
كما لزم بالنسبة الى الاداء لان كمال المؤدى ونقصانه ايضا تابع
لكمال الوقت ونقصانه ولو وجوب الاداء ايضا بعينها ثابت في نفس
الوجوب والكل باطل اما الاداء والمؤدى فلان سببهما المؤدى
بالاتفاق واما وجوب الاداء فلانه بخطاب الشارع اجماعا لان
وجوب الاداء عند السبب ما يجب الشارع ولان كمال الاداء والمؤدى
يتبع الطرف ايضا باعتبار الطرفية فان كماله بسببه ونقصانه
بقصيرورته آخرا يؤدي الى كمالهما ونقصانهما وكما في صوم يوم الشك

فلا يلزم من هذه التتمة السببية والمشروط ايضا فربما يتبع الشرط
في كماله ونقصانه كالصلوة للطهارة والمد السرير للهبوط السرير والمشروط
ايضا يفسد بتقدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية ولكن
والاصل في هذا النوع يعني الاصل في الظرف لما جعل ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء ان يجعل بعض الوقت سببا لا كله اذ لو جعل كله سببا
يلزم اما عدم الظرفية والشرطية او عدم السببية لانه ان اخر الاداء
عن كل الوقت يلزم عدم الظرفية والشرطية وان قدم يلزم
عدم السببية لتقدم المسبب على السبب ح فعلم انه يجب ان يجعل بعض
الوقت ولبس بعد الكل جزء متعين لذلك كالنصف والثلث والربع
ونحوها لعدم الترجيح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي
يصير به الاداء من الاجزاء التي لا تتجزى لانه اولى من الجميع اذ الاصل
اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول يبقى السببية
والا انتقل الى الثاني ان اتصل به الاداء وكذا الثالث والرابع الى الاخير
ولا يجوز ان يقتدر مجموع الاجزاء السابقة على الاداء سببا لان ذلك
تجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل به الاداء بلا دليل والمراد باتصال
الاداء بالجزء ان يقع اول الشروع فيه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لانا نعلم يقينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء
كان اداء متصلا باول جزء او بعده او لم يتصل بشيء اصلا
وايضا لو كان الجزء الذي يتصل به الاداء ويتعلق باتصاله فالم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء مفتقرة الى
الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة
تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول
حدوث الاهلية كما مر لكن على سبيل التخيير ويتعين بصير الوقت

ظ — شرط لزم وجب

ظ — سببا

البيت

فمن

فمن تام الحق فليطلب في هذا الكلام والله اعلم والكل
ثم كذلك يبقى السببية بعد ذلك يبقى السببية الى ان يتضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض عند زفر رحمه الله و
الى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا يعني اذا ضاق الوقت
يبقى السببية لاول جزء من الوقت المضيق عندهم ولا
ينتقل بعد ذلك اذ لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه
لادى الى تكليف ما لا يطاق وهو محال قلنا انما يؤدي الى
ان لو كان المطلوب الاداء اما اذا كان المطلوب نفس الوجوب
في الذمة ليلزمه القضاء فلا وعندنا ينتقل الى اخر جزء من الوقت
ويتعين السببية سواء اتصل به الاداء اولا ولا يلزم عدم الوجوب
على التارك في الوقت لعدم السبب فان قلت المطلوب من سببية
الجزء الاخير اما القضاء او الاداء ولا سبيل الى شيء منهما اما الاداء فلانه
ح يلزم تكليفها لا يطاق واما القضاء فلان القضاء عبارة عن ما وجب
اداؤه وفات وهنا ما وجب الاداء فلا يجب القضاء قلت القضاء
بالوجوب في جزء من الوقت كما مر لان قوله فيتعين السببية لما يلي
الشروع في الاداء يعني يتعين السببية للجزء الاخير لو شرع الاداء
فيه وفيه بحث لما قال انه يتعين للسببية سواء شرع فيه الاداء اولا
وقيل انما قدر بذلك لتأتي به تعريف طلوع الشمس في الفجر وغروبها
في العصر كما مر فلما دل ذلك التعريف لا يحتاج الى ان يقال فلو
شرع في ذلك الجزء وايضا التعبير الذي يفسد اصل الكلام لاجل
فائدة يسيرة على تقدير تحققها غير جائز والكل ومعناه
اي حال المكلف بالاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء وان اسلم الكافر او بلغ الصبي

ويعني ان الجزء الاخير يتعين للسببية سواء اتصل به الاداء اولا

او افاق المجنون او طهرت الحائض في الجزء الاول من الوقت المضيق
عند ابي حنيفة رحمه الله وفي الجزء الاخير عندهما وجب عليه الصلوة وان
حدثت هذه العوارض بعد ذلك لا تلزمه الصلوة وكذا ان كان مقيما
في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر
الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة السفر وان كان
مغمى في الاجزاء المتقدمة واذا ارتدا وجن او حاضت المرأة في
ذلك الجزء لا تلزمه الصلوة وكـــــ فمعنى صفة ذلك الجزء في
الصحة والفساد وان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة
والنسبة الى السلطان كما في وقت الفجر وجب المفروض به كاملا فاذا
عرض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان السبب وهو الجزء قبل الطلوع
صحيح فيثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلا يتأدى بالناقص كالصوم
المنذور المطلق لا يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالشيء اذا قرأها
نازلا فركب وشرعها بالايماء لا يتأدى به لانها وجبت كاملة وان
كان الجزء الاخير ناقصا بان يكون مكروها كالعصر اذا شرع في وقت
الاحمرار وجب الفرض ناقصا لما مر ان نقصان السبب مؤثر في نقصان
المسبب فيساوي نصفه النقصان حتى لذا غربت الشمس في اثنائه
لم يبطل لانه اتى كما التزم بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه
فيه والـــــ ولا يلزم هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
انتم ذكرتم انما وجب كاملا لكمال سببه لا يتأدى بنصفه النقصان
كما في النحر وهذا مسقوض بما اذا اخر العصر في اول وقته ومدها
الى ان غربت الشمس او احمرت فانها لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب
كاملا لكمال سببه فاجاب بان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت

بالاداء

بالاداء فعفي عنه ما اتصل به من الفساد بطريق البناء وجعل في حقه غير
فاسد اذا امكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة المندوب المستعمل على
الصدق والاخلاص وانما يكره ان لو كان ابتداء اما اذا كان بناء على
الاول فلا كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعدما
قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الاولى
تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه لكن لما كان بناء على
الاول لا ابتداء لم يكره والـــــ واذا خلا الوقت من الاداء يعني
ما ذكرنا ان سبب الوجوب هو الجزء المتصل بالاداء انما كان حيث وقع الفعل
في وقته اما اذا لم يقع يكون سبب الوجوب كل الوقت لزوال الضرورة
الداعية الى نقل السببية من الكل الى الجزء ولما لم يكن في كل الوقت فساد
كان الواجب على ترفيه فلا يصح قضاؤه في الاوقات الثلاثة المكروهة
كسائر الفرائض فانها لا تجوز في هذه الاوقات ووقت العصر وان كان
ناقصا بسبب نقصان الجزء لكن الكثير كامل وللاكثر حكم الكل في كثير
من المواضع ولان في القضاء نقصان نقصان فلا يزاد عليه نقصان الوقت
هذا تقرير ما في الكتاب وفيه بحث من وجوه الاول لو كان سبب
الوجوب كل الوقت بعد انقضاء الجزء الاخير لما كان الوجوب باسائي
الوقت على المفوت واذا لم يكن الوجوب باسائه في الوقت لم يكن
بعده لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء
الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عبارة عن ما وجب اداؤه
في الوقت وفات والمقدر انه ما وجب مسببا في الوقت فلا قضاء الثاني
وهو ان الجزء الاخير معين للسببية سواء وجد الاداء او لا وح لا
يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل الثالث الكافر اذا
اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت كما مر في اخر الوقت يكون

الجزء هو وقت وجوب كاملا ظ

ان ما

السن في حقه اخر الجزء بالاتفاق لان كل الوقت والا لما وجب على شي
لانه ما كان مع كل الوقت اهلا للصلاة فلا ـــــ والنوع الثاني
ما جعل الوقت معيارا وهو ان المعيار هو الوقت المساوي للعبادة
يزيد العبادة بزيادته وينقص بنقصانه وهذا سمي معيارا اذ المعيار
ما يقاس به غيره ويسوى وهو وقت الصوم وهو سبب لوجوبه
لان الصوم يضاف اليه قال صوم شهر رمضان كما في الصلوة
ويتكرر بتكرره وهذا آية السببية كما عرف وهو ايضا شرط للاداء
اذ كل عبادة موقتة يكون الوقت شرطا لادائها ومن حكم هذا
الوقت ان لا يكون غيره مشروعا في وقته لان الوقت متعين له
فيصح بمطلق النية ويصح بالخطائي الوصف بان نوى صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل لان الواجب لما كان متعينا في ذلك
الوقت يكفي فيه مطلق النية لتميزه عن العادة والخطائي الوصف
يكون لغوا لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان والمتعين
في المكان يضاف اي يوصف باسم الجنس والعلم والوصف خطأ وهو ايضا
كما قال الرومي لا يكون في الدار سواه بالانسان بالزنجي اسود وقال الاتقاني
يعمل لا يصح نية فرض رمضان لان الصوم متنوع باوصافه فرضا
ونفلا وفرض رمضان مامور به فوصفه وهو كونه فرضا ايضا مامور به
فهو عبادة وما هو عبادة فلا يصح بدون النية قلنا ـــــ لا في المسافر
استثناء من قوله ومن حكمه ان لا يبقى غير مشروع فيه فانه اذا نوى
واجبا اخر يصح منه ذلك الواجب عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
ولو نوى النفل ففيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله استدل له
بالنية الله كسعيان اذ لا يجب عليه الصوم فيه ولا يعين لصوم
رمضان فيسوى له فرض اخر والنفل واما على الرواية الاخرى في

النفل فلان الوقت للواجب لا للنفل وقالا لا يقع صومه المنوي
بل عن فرض الوقت لان صوم رمضان ما صح لغيره فيتعين له فلا
واما المريض فالصحيح عندنا لخلاف الاصحاب في ان المريض الذي
له رخصة الافطار اذا صام يقع فرض اخر والنفل هل يقع عن
صوم رمضان كما في الصحيح وقال اخرون انه يقع لما نواه كالمسافر
فانه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله رواه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
ولنا رسوم التفصيل اخ الاولون بان الرخصة لعجز عن الصوم
والعجز شرط للرخصة فمتى صام فقد فقد الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف
المسافر فانه يستوجب الرخصة بعجز تقديري لا حقيقي بسبب قيام سبب
العجز وهو السفر مقام العجز فانه في الغالب مفض الى المشقة
والتعب والغالب في الشرع له حكم المحقق كما في النوم مع الحدث
والتقاء الختانين مع الانزال واذا كان السفر مقام العجز متعلق
الرخصة فاذا صام المسافر لا يظهر تقديره على الصوم فوات
شرط الرخصة بالافطار فلا يبطل الترخص فيتوجه طريق
التنبيه اي الدلالة الى خاصة الترخيص وهي دفع المشقة فبالاولى
ان يترخص لخاصة الرخصة التي هي دفع العذاب عن النفس بقضاء
صوم او التنفل بنفل وفيه بحث لان الترخص عند الاصحاب كما ثبت
بالعجز حقيقة يجوز ان يزاد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبر
الطبيب فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر
لا يبطل رخصته ويقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق
بينه وبين المسافر فلا يستقيم ما ذكر من الفرق الى صورة الترخص للعجز
وايضا العجز حق في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يشق عليه
الصوم ويصعب فجاز ان يتحمل المشقة ويصوم مع بقاء رخصته

ام لا فلا
قد صح صوم الرابع
يقع عن رمضان

لنفاذ ذلك فيكون حكم المسافر واضح الثاني بان النص وهو قوله تعالى ومن
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ما فرق بين المسافر والمريض
واضح الثالث بان الفقهاء اجمعوا على ان الرخصة لتسع معلقة بسفر
المرض اذ المرض على قسمين ما لا يضر الصوم كالامراض الرطوبية و
فساد الهضم وامثال ذلك بل ينفع فلا رخصة فيه اذ الرخصة لدفع المضرة
لا لدفع النفع وما يضر كالحمات المطبقة ووجع الراس والعين و
امثال ذلك فيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او خوف الزيادة ففي
خوف الزيادة لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز كالمريض ويرد
عليه ما قلنا ان العجز المرخص لا بد له من حد يتعلق به الترخص فهو
كالمسافر ايضا ويعلم من هذا ان القول الثاني اقرب للنص اصح
والله اعلم ولكن ومن هذا الجنس لو حضر ما صار
الوقت معينا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت معين
مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الخميس مثلا فيتعين له الوقت
لعلم ان رمضان كما تعين للصوم الواجب تعين ما في الاوقات للنفل
حملة الشرع حفا للعبد لكسب الصلاح والتقرب الى الله تعالى
وصار الصيامات فيها بمنزلة العوارض لانها انما تؤدى فيها شرط
سوى ما دون النفل فانه يؤدى فيها بدون هذا الشرط ولهذا يشترط
فيها التعيين والتبييت دون النفل هذا واعلم بدى عليها مباحث
القضاء وفيها بحث اذا لم يعلم تعين ما في الاوقات للنفل مطلقا
بل شرط عدم صوم القضاء والكفارة والنذر اذ الواجب مقدم على
النفل والتعيين والتبييت لعدم تعين الوقت وعدم ذلك للنفل
في ما في الاوقات لتعين الوقت له وكذا حكم فرائض الصلوة ونوافلها
في الاوقات واذا علم هذا فاذا نذر صوما في معين منها تعين له

كرمضان

كرمضان للصوم الواجب فيصار مطلق الاسم اي يقع عن المنذور
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف وهو ان ينوي به النفل
كما في صوم رمضان يتوقف مطلق الامساك عليه حتى جاز نيته
من النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صامه بنية
كفارة او قضاء يقع عما نوى لان تعيين الواجب المنذور حصل
بالنية على النفل الذي توجهه والكفارة والقضاء حق الله تعالى
فلا تخرجها تعيين الوقت فيهما يقع عما نوى من الكفارة او
القضاء لكن يشترط النية من الليل اما اذا نواه من النهار
يقع عن الصوم المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصادفت بعضها فيه
النفل بمنزلة في عدم الاعتبار فيقع عن صوم الوقت اي المنذور
قوله لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا ليس
بجيد لانه ترك النفل واوجب صوما ابتداء لا انه جعل النفل
واجبا وانما قال من هذا الجنس ولم يقل منه لانه يخالفه في السبب
لان الصيام سبب للوجوب وههنا ليس كذلك بل سببه النذر
واما النوع الثالث اي من انواع المقدر بالوقت الموقت لوقت
مثل توسعه وتضيقه وهو الحج وهو لان توسع الوقت وضيقه
انما يكونان مضبوطين اذا كان اخر متعينا كصلوة الظهر وغيرها يعلم
سعته وضيقه في اخره ويجوز التاخير الى الضيق ووقت الحج
ليس كذلك فلا يعلم حيوته الى تمام وقت الحج في العام الثاني
حتى يعتبر منها العام الاول فيرخص فيه التاخير ووقته
اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واختلفوا
في جواز التاخير عن العام الاول فقال محمد لا يسعه التاخير

النفل

عن احتمال

ليس بجيد لان الشرع اسقط ولانه اجاز النفل بروع ليصير مصرفا حتى نفسه بحمل مالم واجبا عليه وما يثبت له ولانه اجاز ابتداء لانه يتزع لذا السوكه ولهذا لا يكون له ولانه اجاز صوم الدهر لان صوم الدهر ليس بمشروع ولانه اجاز خمس ركعات او اجاز صلوة تحلله قبل ركوعه لعدم شرعيتها فتبين ان ما ذكره المصنف هو الصواب والله

الى العام الثاني والثالث وغيره شرط ان لا يفوته في عمره وقال
ابو يوسف رحمه الله يتضيق عليه الاداء فيتعين العام الاول للاداء
حتى لو اخر اثم وهو قول الشافعي رحمه الله وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان
كما انه لو اخر ومات قبل ادراك السنة الثانية اثم بالاتفاق
اما عند ابي يوسف والشافعي فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلانه
انما جوز التاخير بشرط عدم الفوت وقول محمد هو الاحوط
لكنه غير معتمد في الفتوى لان هذا الشرط مستور فلا يمكن الحكم
بجواز التاخير وعدمه على القطع والصواب في هذه المسالة
ان وقت الحج موسع يجوز فيه التاخير الى الظاهر اما اذا غلب
على ظنه انه لو اخر يفوت فانه يتضيق الوقت مضيقا وان
لم يظهر ومات فجاة لم يأثم وكذا حتى لو ظهر ذلك اي يظهر
ان تعين الاداء في العام الاول في الاثم دون غيره يعني ما اثم
بالتاخير لا في حق انه لو اخر عن العام الاول ويأتي به في الثاني
او الثالث يكون قضاء بل يكون اداء بالاتفاق ولا في حق انه
سقط سرعيته النفل كما في رمضان بل بقي مشروعا حتى من نوى
حج النفل وعليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا
لان هذا التعين قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح فيه
اداء حج النفل ممن ادى حجة الاسلام بالاتفاق وانما حكمنا بتعينه
للفرض تحرزا عن الفسق بالفوات فلا يظهر اثر هذا التعيين في حق
المنع عن صحة النفل كما في وقت الطاهرة لما تعين للفرض ظهر
اثره في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى و
قال الشافعي رحمه الله يقع انه النفل ويقع عن حجة الاسلام
كما على الوجه الصواب ان الظهر اما ذات الفوت لا يجوز له النفل قال

قال وجواز عند الاطلاق الى اخره هذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع
الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية ولا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية انما يكون
عند وصف المشروع في الوقت وههنا ليس كذلك فاجاب بان جواز
حجة الاسلام عند اطلاق النية بتعيين حال الموقوي لان الظاهر
من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام ان يؤدي الفرض
واذا تحقق دلالة الحال استغنى عن التعيين صريحا وانصرف مطلق
النية اليه ولا ينصرف عنه الا اذا سمى شيئا اخر صريحا لان دلالة الحال
لا تقاوم الصريح كتعدد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة
الحال ويبطل عند الصريح بذكر بلد اخر بخلاف صوم الشهر
فانه متعين واحد لا مزاحم له فيتادى بجميع النيات والصواب
ان يقال ويعينه عند الاطلاق قال فصل في حكم الواجب بالامر
بالامر لما فرغ من احكام الامر شرع في احكام الواجب والواجب
بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء
الذي والى الاداء الذي له شبهة القضا والمحض منه الى كامل والى
قاصر والقضا ايضا ينقسم الى القضا المثل معقول والى القضاء المثل
غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضا الفائتة
جماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة وهي
توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فصارت الاقسام
اربعة عشر وجي الكل في الكتاب على التفصيل وسنبحث وهو
ان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب الذي حصل بالامر بل يتم
الواجب بالامر والجنبي مثله وانه على الناس حج البيت والواجب بالنذر

بالامر صح

المحض والى القضا الذي له شبهة الاداء و الاول ينقسم الى القضاء صح

والـــــــ هو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه والضمير في
بسببه وفي مستحقه للواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الواجبات الموقتة
كالصلوة والصوم وغير الموقتة كالزكوة وصدقة الفطر والمغصوب
والقضاء هو اسقاط الواجب بمثله من عينه المكلف بكون ذلك المثل حقه
والنفل من العبد في غير اوقات الفرايض قوله هو حقه ليخرج ما
لا يكون حقه لانه لا يسمى قضا مثل جعل العصر قضاء للظهر او ظهر
اليوم لظهر امس واسقاط الدين بمال الوديعة هذا ما قالوا وفيه
بحث اذ لا سلم ان التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما
يمكن في الاعيان الباقية دون الافعال التي هي الاعراض المتنهية
البقا والاسقاط وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا هذا التعريف
صادق على القضا لانه ايضا واجب بالامر ولا يقال تسليمه اداء وحقوق
العبد ليس فيها معنى الاداء والقضاء بل معنى واحد يستعمل فيه الاداء
تارة والقضا اخرى يقال ادى دينه وقضى دينه فان قيل ردت
عين المغصوب يقال له اداء ورد قيمته القضاء قلت لا نسلم بل
المستعمل في كل منهما الرد بل الاداء والقضا انما هما في حقوق الله الموقتة
فان اتى بها في اوقاتها اولا تسمى اداء وثانيا تسمى اعادة وان اتى بها
في غير اوقاتها عوضا لما فات تسمى قضاء قوله بسببه لا فائدة فيه
وكذا قوله من عند المكلف بل يكفي ان يقال بمثله بموجبه وايضا
القضا له وقت وهو وقت تذكره لقوله عليه السلام فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وح لا يكون المثل حقه وايضا قوله
عليه السلام فليصلها حد القضاء نفس ذلك الواجب لا مثله والـــ
اصلف المشايخ في ان القضا هل هو بامر جديد اي هل قصد به القضا
او بالسبب الذي وجب به الاداء فقال بعضهم بالاول وعليه اكثر

اصحاب الشافعي رحمه الله وقال بالثاني واصحاب المصنف واكثر
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله فمن قال بالاول لا يثبت القضاء في المنذورات
لعدم النص ومن قال بالثاني يثبت لتحقق النذر وهذا هو فايدة
الخلاف اجيب للاولين بان السبب الاول دل على كون الفعل عبادة
في ذلك الوقت ولا بد لتخصيصه بذلك الوقت من حكمة وفايدة وذلك
السبب لا يدل على كونه عبادة في وقت اخر فلا بد من سبب اخر
واجيب من قال بالثاني بالسبب الاول بالقياس فقالوا ان الشرع
ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال تعالى ومن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي اذا افطر فعليه
صوم عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فيفهم منه معنى
معقول يوجب الحاق غير المنصوص به وذلك المعنى ان الاداء
كالمنذورات صار واجبا عليه في الوقت ومعلوم من قواعد الشرع ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط الشرع او العجز ومهما
ما وجد شيء منها ولم يحدث الا خروج الوقت وهو لا يصلح مسقطا
اذ به تقرر تركه الامتثال وترك الامتثال لا يكون مسقطا بل مقررا
لما عليه في العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم
يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها
لا الى مثل وضمان صفة الوجوب كما كان قبله فيسري الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ لا سلم ان الخروج ليس بمسقط لان العبادة مختصة بذلك
الوقت فمتى خرج سقط كصلوة الجمعة والعيدين الا بنص وما
ذكروه في بيان المعنى المعقول حجة مستقلة في ان القضا بالسبب

الاول فلو صح ذلك فما الحاجة الى القياس والاقطع القياس والاستدلال
وايضا القياس انما افاد ثبوت القضاء في النزع لا ان القضاء بالسبب
الاول بل هو مستفاد منه واعترضوا بان القضاء في المنصوص عليه بالنص
لا بالسبب الاول فكيف يضاف في النزع الى السبب الاول قلنا حكم النزع
مضاف الى العلة عند علمائنا وحكم الاصل الى النص عندنا والى العلة عندهما
والظاهر انهم استدلوا المدعى بالمعنى المعقول لا بالقياس ثم فرعوا عليه
قضاء المنذورات بالقياس فظن قوم انهم استدلوا المدعى بالقياس قوله
وفيما اذا نذر جواب سؤال وهو ان يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان
ولم يعتكف فقضاؤه في رمضان اخر لا يجوز فلو كان موجب القضاء موجب
الاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كما جاز الاداء في رمضان
الاول اذ حق الموجب الاول مع صوم رمضان بدون صوم اخر غير
صوم رمضان فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم
رمضان انما وجب مع صوم يقصد في النذور وهو صوم غير رمضان
لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرط كما ان النذر بالصلوة
نذر بالوضوء اما في رمضان فلوجود الصوم لا يحتاج الى صوم اخر
واذا انفصل عاد على ما هو شرط كاملا وهو صوم غير رمضان
كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه بذلك النذر وضوء اخر
اما اذا انتقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوء اخر للاداء
منذور فان قلت جاز في الصلوة المنذورة ان يؤدي بالوضوء المكتوبة
يكون بعد النذر فلم لا يجوز مثله في صوم رمضان الثاني قلت الوضوء
دائما يقع لا لعينه فيكون شرطا محضا والشرط الواحد يكفي للامثال
بخلاف الصوم فانه يثبت لعينه كصوم رمضان وتارة لغيره كصوم
الاعتكاف وما يجب لعينه لا يجب لغيره اذ يمتنع كون الشيء الواحد واجبا

شرطه

واجب محضا

لعينه

لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول لضرورة تحصيله وامتناع
اجتماع صوم اخر مع صوم رمضان او عند زواله فما في الشرح قوله
صام ولم يعتكف حتى لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف عن قضاء صوم
رمضان خرج عن المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان
وان مضى الوقت كانه قال اعتكف بصوم رمضان بخلاف ما اذا صام
ولم يعتكف فانه ما بقي الاتصال اصلا فلـــــم الاداء المحض
يدعى في صدر هذا الفصل ان الاداء اقسام وكذا القضاء وهنا شرع
في تعريفها فقال الاداء المحض اي الذي ليس فيه شائبة القضاء اما كالاداء
وهو الاداء بوصفه الكامل مثل اداء الصلوة بالجماعة واما قاصر
كاداء المنفرد اذ فيه قصور فوله بوصفه على ما شرع فيه كلام لان
وصف الانفراد ايضا مشروع قوله الا ترى ان الجهر يسقط عن المنفرد
يعني وصف الجهر يسقط وهذا انه نقصانه لان الجهر عزيمة في صلوة يجب
الجهر فيها وترك الجهر في صلوة المنفرد رخصة والعزيمة افضل من الرخصة
وفيه بحث لجواز ان يكون في الجماعة صفة كمال للاسماع الجماعة ولا يكون
كما لا في المنفرد والـــــــ وفعل اللاحق بعد فراغ الامام يعني
اذا اقتدى بالامام ونام خلفه او احدث فذهب وتوضأ ثم عاد بعد
فراغ الامام وصلى تلك الصلوة فهو مؤدي باعتبار بقاء الوقت لكنه
شبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقرانه
ذلك حقيقة فكان ما اتى به بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما
حتى لا يلزمه القراءة ولا سجدة السهو اذا سهى فيها كما لو كان خلفه حقيقة
ولهذا لا يتغير بعني لا يعتبر بسبب القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق
بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر
في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم نوى القضاء بما وجب لا تام في موضع
فتوضأ وصلى
وكفتش لانه يتردد
الماضي ووجوده

به الاداء فلا تعتبر الا بما يعتبر به الاصل كما لو فاته في السفر ثم وجد
المغير ومونيه الاقامة فانه يصلي ركعتين فان كان نيه الاقامة قبل
فراغ الامام صلى اربعا لانها حينئذ اداء وو نوى الاقامة بخلاف المسبوق
فانه موتم في اتمام صلوته اذ الوقت باق ولم يلتزم الاداء مع الامام
الا تقديرا لادراك فهو كالمنفرد حتى يجب عليه القراءة وسجدتا السهو
لو سهى وله والقضاء نوعان قضاء مثل معقول اي مدرك بالعقل
مماثلته للفائت كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم
ومثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفائت كالفدية
في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز الدائم
كعجز الشيخ الفاني او احتياج الغير بنفقته وهذا ماخوذ في الحج الفعل
كيفما كان واما في العجز المشروط بالعجز الدائم فحاز عن الميت
والمريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات اما ان
مع فعله ان حج بنفسه ويكون الموصى تطوعا لانا عرفناه بحديث
المارية الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة ومن داعه وهي فرض
العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقيته العمر ليقع به اليأس عن الاداء
بنفسه وفي التطوع لا يشترط العجز الدائم فان بقي التطوع على
التوسع ثبتا اي فدية الصوم والاحتياج الفدية في قوله تعالى و
على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين والاحتياج
في حديث الخثعمية زوجة جعفر بن ابي طالب رضي قالت يا رسول
الله ان ابي عليه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئ
ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق بقضاء
احق ان يقبل لانه اكرم وارحم قوله يحتمل ان يكون معقولا

اي

اي يجاز ان يكون له حكمة معقولة لا نعرفها والصلوة اهم لانها
بذاتها عبادة بخلاف الصوم لانه رياضة بزالة عبادة بالعرض و
لهذا قدمها الله تعالى حيث ذكر العبادات اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وامرناه بالفدية احتياطا وهو اخامات الانسان وعليه قضاء الصلوة
امرناه بايتاء الفدية والفدية لكل يوم من الصوم ولكل صلوة
نصف صاع من البر او صاع من تمر او شعير وعن الفدية لا تجوز
في الصورتين لانه عليه السلام قال لا يصوم احد عن احد ولا يصلي
احد عن احد ولو تطوع الوارث بما فات من صوم مورثه بدون
امره وايصائه تجزيه وانما قال انشاء الله اذ ليس فيه طريق قياس
بل هو احتياط وله ولا يجب التصدق هذا جواب سؤال
وهو ان يقال التضحية عرفت قربة في ايام النحر بالنص والاشتراك
لها لا عقلا ولا نصا يعرفانها عن ايام النحر اذا اراقة الدم ليست
قربة في نفسها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد وذبح
الجمار وفضل الوقت وتعيين الاركان للمريض فيلزم ان لا يجب
الشاة عند صومها وقيمتها عند فواتها ولو اوجبتم ذلك فاجاب
بانا لا نوجب الشاة او قيمتها لصوم مقام الاراقة بل انما نوجبه
لاحتمال ان يكون التصدق هو الاصل في ايام الاراقة اذ المشروع
المعهود انما هو المال لكن الشارع نص على اراقة الدم لحكمة ظاهرة
وهو ان يوم التضحية يوم ضيافة الله والناس اضياف الله تعالى
بالعيد الاضحى ولهذا يحل الامساك في اول اليوم قربة لتكون اول
الافطار بطعام الضيافة ومنع الصوم في هذه الايام وحينئذ
ينبغي ان يكون طعام الضيافة طيبا ظاهرا وما يتصدق به كفالة
الماء سوقي فلم يجعل التصدق ههنا عبادة ليلا يتقابل الاراقة لبقي

اللحوم طيبة قوله وهذا اي وللاعجاب التصدق لاحتمال الاصالة
لا الخلافة لم يعد المدرك بعد الوقت لانه لو كان خلفا عن الارادة فلما
لوجب ان يظهر حكم الخلف متى قدر على اداء المدرك وهو الارادة في الحنث
الناسي ولزم القضا كما في الشيخ الفاني فانه اذا قدر على الصوم يجب
عليه قضاء ما اخرى عنه وفيه بحث لان الشارع نص على الارادة و
حكمه معقول له فمع هذا كيف يكون الاصل التصرف وكذا
وهذا قال ابو يوسف اي وللاجل ان ما فات ولا يكون للمكلف قدرة على
المدرك عذر لا يقضي لم يكبر في الركوع هذا ادرك الامام في الركوع
من صلوة العيد قضا ما فات من التكبيرات لان التكبيرات انما شرعت
في القيام قبل الركوع وهو لا يقدر على الاتيان بها في ذلك القيام بعد
زواله كالقراءة وتكبير الافتتاح والقنوت فانه اذا نسي الفاتحة
او القنوت او التكبير لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركعة
الاخيرة من وتر رمضان فان قلت المفروضات ايضا شرعت في اوقاتها
وقدر الزوال قد يتحقق قلت العبادة التامة تقضى لكن الركن لا يقضى
وهو وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا نسلم انه لا يكون قضا بل
يكون اداء لان الركوع تبعه القيام فله حكم القيام وهذا من ادرك
الامام في الركوع يكون مدركا لتلك الركعة بخلاف القراءة والتكبير و
القنوت فانها غير مشروعة فيما اسقط القيام اصلا بخلاف التكبيرات
فان ما هو منها وهو تكبير الركوع مشروع فيه فان من سهى عنه
تداركه في ذلك الركوع كبر فيه وله ومن الاصام اي الاقتصار
السمعة المذكورة يتحقق في حقوق العباد كما يتحقق في حقوق الله تعالى
فتسليم العبد المغصوب على الوصف الذي رده عليه المغصب اداء
كامل لانه اداء اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة

في حق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلكه المغصوب في يد مال
انسان وتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية تستحق
بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذي ورد
عليه الغصب فبمنزلة صلوة المنفرد فلو وجد اصلا لا اذا قلنا ان هلاك
في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او السعي في الدين برئ الغاصب
لسقوط ارش جنايته العبد بموته وللمغصوب الذي فيه قلنا اذا دفع
الى ولي الجناية او حل بذلك السبب او سعى في ذلك الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والحاصل ان العبد متى لم
يضع بنقصان الاداء لا يعتبر النقصان فيبرأ الغاصب ولا فلا واذا
امهر عبدا يعني لو تزوج رجل امرأة على عبد الغير مهرا صحت التسمية
بالاجماع حتى لو لم يقدر على تسليم ذلك العبد يجب عليه قيمته
مهرا لا مهر المثل فاذا اشتراه بعد ذلك وسلمه اليها فهو التسليم و
تجبر المرأة على القبول عملا بجانب الاداء اذ هو تسليم عين الواجب
بالعقد لكنه يشبه القضا لان بدل الملك بمنزلة تبديل العين عما
وكذا سائر الاسباب والاوصاف يدل ان ابا طلحة لما تصدق على
امه بحديقة له ثم مات فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله
عليه السلام فقال ان الله قبل صدقتك وردها عليك حديقتك
وكذا النبي عليه السلام قال لعائشة رضي الله عنها وكانت بريرة
مولاة عائشة رضوان الله عنها تطبخ اللحم هل لنا نصيب من ذلك اللحم
فقالت ذلك اللحم تصدق على بريرة وانت لا تاكل الصدقة وقال عليه
السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف
العين فكذا هنا لما اشتراه بعد التسمية فكانه عين هذا التسليم من
الزوج اداء ما في عنقه مكان من جنس ما استحق عليه فكان شبيها

بالقضا فلا عتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياها
وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عبد القن ولا عتبار جهة
القضا قلنا لا ثبت الملك للمراة قبل التسليم فلا ينفذ اعتاقها و
تصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من البيع والهبة
والكتابة وغيرها لانه مملوكه قبل التسليم فكانت هذه التصرفات صادرة
عن ملكها فينفذ ولـــــــ وضمان الغصب قضا مثل معقول اما انه
قضا فلانه اسقاط الواجب الذي هو رد العين بمثله من غير كاملا
وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى
كالقيمة في ذوات القيم والكامل يثبت على القاصر لان الضمان
واجب بطريق الجبر والغاصب فوت على المالك حقه صورة ومعنى
فيجبر بتداركه بمثله كالخطاء للمخطئ ولا يجبر المالك على قبول القاصر
مع القدرة على الكامل بان يوجد في الاسواق اما ان عجز عن الكامل
فيجبر المالك على قبول القاصر ولـــــــ وضمان النفس والاطراف
بالمال يعني في حالة الخطا قضا مثل غير معقول لي بمنزلة الفدية في
الصوم واذا تزوج امراة على عبد غير معين صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بالعين
اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة
فكذا اجبرت وان كان يسلم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم
مثل الواجب لكن يكون في حكم الاداء لان العبد الوسط انما يعلم بالقيمة
وانما يعتبر بها فيكون القيمة هو الاصل بهذا الاعتبار فكان كل من العبد
والقيمة اصلا باعتبار فيتخير الزوج ويجبر المراة على القبول بخلاف
العبد المعين او المكيل والموزون اذا كان موصوفا او معينا فان
القيمة هي تكون قضا لكن في معنى الادا فلا تجبر على القبول ولـــــــ

ثم السر في فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء اختلف الناس
في جواز تكليف ما لا يطاق واكثر المحققين على انه غير جائز وذهب
قوم من الاشاعرة الى انه جائز والحق انه غير جائز لانه عبث كتكليف
الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم العليم الحق ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واصحاب المجوزين بانه تعالى كلف ابا
جهل وغيره من الكفار الذين ماتوا على الكفر بالايمان مع ان الايمان
منهم محال لعلمه تعالى بعدم ايمانهم اصلا وما علم الله تعالى يمتنع
خلافه فالايمان منهم ممتنع مع انه كلفهم وهذا مما يتخير في جوابه جميع
الاصوليين ووضعوا وجوها لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع
من الممتنع لذاته كاجتماع الضدين ولا خطاء انه في كونه عبثا كالممتنع
لذاته لان كليهما في عدم الوسع والعبث سواء بل جوابه ان الله
تعالى علم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له اختيارا وقدرة في
الايمان وعدمه فلا يكون تكليفا وتحقيق هذا ذكرناه في الصحائف
وشرحه ثم القدرة على قسمين القدرة الممكنة وهي التي قوم بها
تمكن المكلف من اداء ما التزمه بدنيا كان او ماليا والقدرة الميسرة
وهي قوة تسهل على المكلف اداء ما التزمه بها والقدرة الممكنة شرط
في وجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء ثم زالت
القدرة بعد خروج الوقت لا يمنع القضاء بل يجب لان هذه القدرة
شرطت في اداء الوجوب لصحة التكليف ولم تتكرر الوجوب
في واجب واحد لما بينا ان القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء
فيكون وجوب القضاء ذلك الوجوب الثاني بعينه لا وجوبا اخر وقد
تحقق بوجود القدرة في الاداء فلا يحتاج الى قدرة اخرى لذلك
الوجوب في القضاء ولهذا يجب عليه في الصوم الاخر تداركه فافهم

الصلوات

من الصلوات والصيامات والزكوات مع انه غير متمكن من تداركها
هذا ما ذكروه وفيه بحث لان اشتراط القدرة في الوجوب بالنسبة
الى حال الفعل لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق متى وجب الفعل لو فقد
القدرة سواء كان في حال ابتداء الوجوب او حال بقائه كيف وهذا
القول عين التزام تكليف ما لا يطاق مع انكاره باللسان وما قالوا
ان نحو الصلوات والصيامات في النفس الاخيرة ان ارادوا انه يجب
عليه الاتيان بها فذلك غير جائز على الله تعالى لانه تكليف ما لا يطاق
وان ارادوا انه يؤاخذ في الاخرة بتركها فذلك مسلم لكن لا يلزم
منه القضاء في النفس الاخيرة مع عدم القدرة والشرط
كونه متقدم الوجود بدون شرط وجوب الاداء القدرة الممكنة المتقدمة
الوجود لا القدرة المحققة الوجود وهي التي تكون مع الاداء ولا
تكون قبله وبعده وتحقيق هذا الموضع على رأيهم ان القدرة على
نوعين محققة ومتوهمة والمحققة هي التي يصير الفعل بها محققا
وهي غير شرط لوجوب الاداء لانها لا توجد بدون الفعل والتكليف
لا يتوقف على فعل المكلف اذ قد يكلف المكلف وهو لا يفعل فلا يوجد
هذه القدرة مع وجود التكليف فلا تكون هذه القدرة شرطا والمتوهمة
على قسمين ما يكون الفعل غالب الوجود ظاهر التحقق وظاهر انه هذه
القدرة في لزوم الاداء لعينه على معنى انه يأثم بترك الاداء كالكافر
مثلا اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت وفي الوقت متسع
يجب الاداء عليهم ويستحقون الاثم بترك الاداء وما يكون الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر عادة وحسا ويظهر
اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه كما
لكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت

بحيث

بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه قدر الله اكبر كان الاداء
واجبا عليهم لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء حتى لا يأثمون بترك
الاداء بل بترك القضاء فاذن قسمي القدرة المتوهمة شرط لوجوب
الاداء احدهما اللزوم الاداء لعينه والاخر اللزوم الاداء لا لعينه
بل لخلفه وهو القضاء هذا تحقيق كلامهم والمراد بالقدرة المتوهمة
سلامة الات الفعل من الاعضاء والقوى وامكان شرط تأثيرها وهو
الوقت اذ الوقت شرط الاداء كما مر ولا فائدة في تخصيصهم القسم
الاول من المتوهمة باسلام الكافر وبلوغ الصبي وطهارة الحائض
اذ هو عام للجميع واعلم انه ذهب الاشعري واكثر اهل السنة
الى ان القدرة مع الفعل لان القدرة لو كانت على الفعل لتقدمت
عن الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين فيلزم الفعل
بدون القدرة واذا كانت مع الفعل لا تكون عند الترك فلا يصلح
للضدين وفيه بحث لانه على تقدير تسليم بقاء العرض لا يلزم من
تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لانهم لا يريدون
بقولهم العرض لا يبقى زمانين انه معدوم في الزمان الثاني بالكلية
لان ذلك انكار الحس في السواد والساكن وغيرهما بل يريدون انه
لا يبقى عرض بعينه ويتجدد بمثله وبقي نوع ذلك العرض بتجدد الامثال
وجاز تحقق القدرة قبل الفعل بتقدم بعض الامثال وهذا مما
يفهمه كل واحد وقولنا اذا بلغ الصبي بقي ولان الشرط هو
القدرة المتوهمة قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او طهرت الحائض في الجزء من الوقت يلزمه الصلوة استحسانا
لان سبب الوجوب هو الجزء الاخير من الوقت والقدرة المتوهمة
موجودة لجواز امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه

زايد

حواشي احدهما مرجع في السبب الى ما بعدها
حواشي وامكان شرط ما بعدها الى حواشي
مرجع في السبب الى ما بعدها

سابقة صح مشهورة

عدم صح

يتسع للاداء فثبت وجوب الاداء فصار الاصل اي الاداء واجبا
بهذا الاحتمال ثم للعجز الحالي ينتقل الى خلفه وهو القضاء وقال
الشافعي ورفر رحمهما الله لا يجب ادراك الجزء الاخير من الوقت لانه
ليس بقادر على الفعل جميعه لفوات الوقت الذي هو من ضرورات
القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال
حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد لا يصلح
مصححا للتكليف الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع
للمريض والزمن من زوال المرض والزمانة واحتمال الابصار
للاعمى اقرب الى الوجود من احتمال امتداد الوقت
ومع ذلك لا يصلح مصححا للتكليف فاذكرتم اولى ان لا يصير مصححا
وهذا الكلام حق قلت كما في الحلف على مس السماء فانه
ينعقد لتوهم البر لا لعين البر بل لخلفه وهو الكفارة فان من حلف
ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا
لتوهم البر فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن
انا لمسنا السماء والملائكة يسجدون اليها ولو اقدره الله تعالى على
صعوده ومسه لقدر فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم للبر
وهو الاصل لا لعين البر بل لخلفه حتى يأثم بترك الخلف وهو
الكفارة لا بترك البر وكذا لو حلف لا يصلي او ليقتلن فلانا انعقدت
اليمين للبر لتصور منه وان كان حراما لا لعينه بل للخلف وهو
الكفارة حتى يجب عليه ان يكفر نفسه ويكفر وفي المجوس لما لم
يمكن البر لم ينعقد ولم يثبت الكفارة فان قلت الله تعالى قادر
على اعادة الزمان الماضي فيمكن البر قلت هو اخبر عما لم يكن

في الماضي ما انه كان فبقود الزمان لا يصير ذلك كائنا في الحال التي
اخبر عنها فيما قوله وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة في السفر
اي اعسار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخلفه نظرا عبنا
التوهم العبد في حق من دخل عليه وقت الصلوة لغفلة في السفر
ولم يكن الماء حاضرا ولم يتمكن لهجومه وعدم معرفته الوقت قبل
ذلك من اعداد الماء وطلبه فانه يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء
وهو قوله تعالى فاغسلوا التوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما نقل
عن المشايخ كايوب السختياني رحمه الله فانه كان مسافرا مع جماعة
فعند عدم الماء اظهر لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابي تراب النخشبي
رحمه الله ولوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان يقربه
ما لم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التيمم وقد بحث لان يجد
عدم وجدان الماء يجب التيمم بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الا
يخطاب الفضل لطلب الخلف فلا وهذا الاداء فالا يجب
الا بقدر ضرر قد علم انه لا يدرك لوجوب الاداء هذا اصل القدرة الممكنة
وهنا قدرة اخرى زائدة على القدرة الممكنة في القوة تسمى قدرة ميسرة
لحصول الميسر في الاداء باشتراطها وهذه القدرة شرطت في اكثر
الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
لان المال شقيق الروح لاكثر الخلائق والفرق بين القدرتين ان
شرط القدرة الميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة والتخفيف
كالزكوة فانها وجبت في المال النامي للسهولة لئلا يلزم انتقاص
اصل المال باداء الزكوة فاذا هلك النصاب بعد الحول سقطت
الزكوة فتغير الزكوة الى التخفيف شرط القدرة الميسرة فلاجل
الميسر شرط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب كدوام القدرة الممكنة

لوجوب الاداء

بواسطة

فان الواجب لا يفتقر الى التخفيف بقدرها بل يبقى كما كان فلهذا
ما شرط دوامها لبقاء الواجب كما مر قبله ولفظ الكتاب غير واضح
والشارحون خبطوا في تقريره والعاقل يعرف الحق مما ذكرنا قوله لان
الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا لا تلك الصفة يعني لو ثبت بصفة
اليسر لا يبقى بدون اليسر وكذا في العسر كما ان الزكوة حق في المال النامي
لليسر فمتى لا يبقى الوجوب فلهذا اي فلاشتراط القدرة المسرة في الواجبات
المالية قلنا انه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج و
الخراج اذا استاصله افة لانها وجبت بصفة اليسر وقال الشافعي رحمه
الله لا يسقط الزكوة لانها وجبت عليه وتمكن من الاداء وقصر في ادائه
حتى هلك فيكون ضامنا اذ من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن
الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر واجاب اصحابنا
بان الزكوة وجبت بصفة اليسر فينبغي ان يكون كذلك دائما وبتحقق
وجوبها بالقدرة الميسرة بان الشارع خص الزكوة بالمال النامي ليلا
ينقص بالزكوة اصل المال ويحصل من بعض النماء وخص العشر بالخارج
من الارض مؤنتها وهما اليسر وخص الخراج بالممكن من الزراعة حتى
لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يحصل الخارج بان
زرعها ولم يخرج شيء وانما احتيج الخراج بالخارج تقريرا لان الواجب
فيه غير جزء الخارج بخلاف العشر لان الواجب فيه جزء من الخارج ولا
يمكن ايجاب جزء الخارج بدون الخارج وانما يجب الخراج مع عدم
الزراعة لان التمكن من جهته فكانه عشر على نفسه فصار كالمال
المال في الزكوة ولـــــــ وعلى هذا قلنا ان الحادث في العشر
اي على ان القدرة المسرة دوامها شرط لبقاء الوجوب قلنا ان الحادث
في العشر الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب بالآفة بعدها وجبت عليه

اسقى صح
اليسر صح

الكفارة

الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة
تجب بقدرة ميسرة لصريحها ان الشارع خير بين انواع الكفارة
التي بعضها ايسر من البعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير
قلنا بعضها ايسر لتخيره صرفه النظر حيث لم يسقط بهلاك
النصاب لان التأخير فيها ليس للتيسير لان نصف صاع من
السعير او التمر في اليسر والعسر فلا يكون مفيدا للتيسير
الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي عن المال مع توهم
القدرة على المال ولم يعتبر العجز الدائم الى اخر العمر كما اعتبر
في حق الشيخ الفاني فهذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك
عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال فكان وجوب
الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة
لبقائه فاذا هلك المال اسقط الوجوب الى الصوم قوله لا ان
المال جواب سؤال وهو ان يقال لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة
حتى سقطت بهلاك المال كالزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب
الكفارة بحصول مال اخر بعد السقوط كما في الزكوة واجاب
بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الزكوي وصيرها الزكوة
تسمية لا مالا اخر فلهذا جعل المال ظرفا للواجب فالتحق وفي اموالهم
حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في اربعين شاة
شاة وفي خمس من الابل شاة وفي الرقة ربع العشر بحصول
مال آخر بعد فانه لا يثبت القدرة على الاداء من المال الفائت
فلا يعود الوجوب بخلاف الكفارة فان الشرع ما اوجب الكفارة بمال
معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب وزوال الاثم وهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال

لو جهد صح
رب شد صح
تخيره صح
شبت صح

الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال
وجد بعد الحنث حصلت به القدرة بخلاف الزكوة قوله وهذا
اي ولان عين معين في الكفارة يساوي فيها الاستهلاك الهلاك
حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك
بخلاف الزكوة فان المال لما كان في الزكوة معنا كان استهلاكه
تفويتا على محل مشغول بحق الغير فيوجب الضمان ولما لم يتعين
الملك معنا لم يكن الاستهلاك تفويتا على حق الغير بوجه فكان الهلاك
والاستهلاك سواء فلـــــ واما الحج هذا جواب سوال وهو ان
يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على
الزاد والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة التي هي صحة البدن
بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر
به ماشيا واذا كانت زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط
بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على
الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وبقي في ذمته وكذلك
صدقة الفطر وجب بقدرة ميسرة بدليل ان الغنا بالنصاب
شرط لوجوبها واصل القدرة بحصول ملك نصف صاع من البر
او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
حتى بقي في ذمته بفوات الغناء فاجاب بانهما وجبا بقدرة
ممكنة لا بقدرة ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة
بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة للبعيد
من الكعبة الا بالزاد والراحلة المعتادين لمثل هذا السفر لا للقليل
اذ الميسر لا يقع الا بخرج ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست
بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للوجوب

لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب ولا يعتبر الادنى الذي
ذكر السابلة من السير ماشيا والكسب في الطريق كما اعتبر في
الصلوة من امتداد الوقت الذي هو الادنى اذ فيه حرج يودي
الى الهلاك في الغالب والحرج منتف وانما اعتبر في الصلوة للخلف
لا لعين الاداء ولا خلف للحج فيلزم بمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر
واما صدقة الفطر فكذلك لا يجب بصفة اليسر بل يجب بقدرة ممكنة
واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف بالغنا اهلا لا غناء
غير لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسلة فلم يكن بد من اعتبار صفة
الغنى في المكلف لذلك لا لليسر ثم استوفى ما ذكر ان الغنا شرط لاهليه
لا غنا لا لليسر بقوله الا ترى ان صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى
لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته لاصليه ما يساوي النصاب
وجبت عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال انما يحصل بالتمكن من
الغنا لا اليسر لان اليسر بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل
وليس ذلك بشرط هنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنما
بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن
هذا النوع من الغنى مغنيا لليسر فلا يكون القدرة الميسرة شرطا
لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الوجوب
فلـــــ فصل في صفة الحسن المامور به الحسن والقبح
يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشي ملايما للطبع ومنافرا له
كالفرح والالم والغم والثاني كون الشي صفة كمال وصفة
نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشي متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا كالعبادات
والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالمعنيين الاولين عقليان

اى لذات الفعل او صفته واما بالنظر الثالث فقد اختلفوا فيه
فقال اكثر الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع وقالت المعتزلة و
الكرامية انهما بالعقل ايضا اى للذات او الصفة لان العقل
قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل
كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم يوم العيد
لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثانى علمنا انه لولا اشتمال
كل منهما على ما لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به احتج الاشاعرة
بانهما لو كانا بالذات لزم قيام العرض بالعرض واجاب قوم بان
حسن الفعل وقبحه عين ذات الفعل فلا يلزم قيام العرض بالعرض
وهذا بعيد لمغايرة مفهومى الفعل وحسنه او قبحه مغايرة بديهية
بل الجواب المرام قيام العرض بالعرض كقيام الحلول فى المحل بالعرض
وقيام اللون بالسواد والحمرة وقيام الوجود بمعنى الكون بالاعراض
وقيام الوصف والكثرة بهما وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض اخر
ولا يتصف به الجسم والمشهور انهما اما لذات الفعل كحسن الايمان
بوجود الصانع وقبح نفيه او لصفته كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او لاعتبار كما ان الظلم لليتيم باعتبار التاديب
حسن وباعتبار الظلم قبيح لان افعال الله تعالى واحكامه لا تتعلق
الا بالاحسن والاولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الا بان لم يكن اولى
به تعالى كان فعله نقصا وسفها وان كان كان ناقصا بذاته مستكملا
به محتاجا اليه لان جهة اللاحسن صارفة فما لم يحتج لم يفعل وانما
لو لم يكن ناصرا لاتوا الملائكة بدفع الوثوق عن المحسن والوعد
والوعيد لانه يفعل كل شىء من الله تعالى وهذا الكلام واضح وهذا
راى المحققين لانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية مصالح

العباد

العباد فكان اولى بهم فى الواقع والا لما كان اصلح فلا
المامور به نوعان نعنى المامور به فى صفة الحسن نوعان فرمز
ان الحسن والقبح لمعنى وذلك المعنى اما فى نفس المامور به او فى غيره
وكل منهما نوعان الاول ما كان المعنى فى نفسه من غير نظر الى
واسطة وما كان فى نفسه بالنظر الى واسطة والثانى ما كان المعنى
الذى فى الغير اما ان يحصل بفعل الغير او بنفس المامور به فهذه
اربعة اقسام الاول وهو ما كان المعنى الذى به الحسن فى
نفس المامور به وهو المراد بقوله فى وضعه كالصلوة فانها مشتملة
على افعال واقوال دالة على التعظيم فان القيام مع وضع اليمين
على الشمال صار فاطرفه الى الارض مبينة قيام العبد والخدم بين يدى
السلطان والركوع هيئة المسلم والانقياد والسجود نهاية التعظيم
والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذى هو التراب مع
تكرير تقريرا لغاية الذل والخشوع وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن
والتشهدات وسائر الاذكار دال على غاية التعظيم والمبالغة فى التنزيه
والتقديس وبذل المجهود فى اظهار العبودية والذل للخالق فجميع
ما فى الصلوة دال على التعظيم وتعظيم الله بوجه حسن فى ذاته لان
الله تعالى موصوف بغاية الكمال والعظمة وهو خالقنا وربنا ومنعمنا
واليه المرجع والمآب وهو ايضا شكر للمنعم وشكر المنعم حسن عقلا
وشرعا والايمان بالله ورسوله ايضا من هذا القسم بل هو اعلى درجة
فى الحسن من الصلوة اذ لا يمكن سقوطه بحال بخلاف الصلوة الا ان
يكون التعظيم فى غير جنسه كالصلوة فى الاوقات المكروهة وقبل
الوقت او فى غير حاله كالصلوة فى الحيض والنفاس والحدث والجنابة
فانها ما فى التعظيم للملك القدوس لعدم الطهارة التى شرط التعظيم

قال ـــــ وما الحق بواسطة نحو ما الحق بواسطة سي كما كان
المعنى في نفسه كالزكوة والحج والصوم فان الزكوة حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير لا لنفسها فان تملك المال للغير اضاعة المال وهو
غير جائز شرعا وعقلا وفيه بحث لان نفس الزكوة ليست بمطلق التملك
بل تملك الفقير المحتاج وهذا احسان والاحسان حسن في جميع
الشرائع وعند جميع الناس والصلوة ايضا تعظيم من استحق التعظيم
فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك فهذا ينفع بالنسبة الى غير الخالق
والصوم حسن لحصول قهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى و
عدو العبد لما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد
نفسك فانها استعصت لعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك
نفسك التي بين جنبيك وهذا سمي النبي عليه السلام قهر النفس
الامارة الجهاد الاكبر حيث قال رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد
الاكبر لانه فان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه
مع الاباحة من الشرع ليس بحسن وقد عرفت ان حسن الصلوة
ايضا لاستحقاق الخالق لا لنفسها كما مر والحج حسن بواسطة انه
زيارة لمكة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها
وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا لهذه لا لعينه اذ قطع
المسافة وزيارة الاماكن كسفر البحار وزيارة البلاد وفيه بحث
لان الحج ليس نفس السفر وزيارة المواضع بل السفر الى الاماكن
الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة
استحقاق الخالق قوله فصارت حسنة اي صارت هذه الافعال
الثلاثة حسنة من العبد لله تعالى بلا قالب غير العبد
والمعبود من حيث المعنى وان تحقق الثالث ظاهرا وهو الوسط

لان

لان هذه الوسائط وهي حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان
ليست باختيار العبد بل بخلق الله تعالى فلا تتصور من العبد سوى
ذلك الفعل فيكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد
فيكون هذه الافعال كالنوع الاول في عدم الوسط من حيث المعنى
هذا تحقيق كلامهم وفيه بحث اما اولا فلان الزكوة حسنة لدفع
حاجة الفقير الحاجة الفقير فيكون حاجة الفقير من الله تعالى
لا ينافي كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر افعال العباد
وانها انما تتعلق بمخلوق من المخلوقات كالضرر والقتل وغيرهما
ولا يقال انها ليست من العبد لا شرعا ولا عقلا وكذا الصوم حسن
بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة
السير الى الاماكن الشريفة لا بواسطة شرف المكان واما ثانيا فلان
حسن الصلوة ايضا بواسطة استحقاق الرب تعالى كما مر وهو
ليس بقدرة العبد قال ـــــ وحكم النوعين اي حكم الحسن لمعنى
في عينه والحسن به واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا
بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه اي ما يسقطه
لا بواسطة مثل الحيض والنفاس وغيرهما للصلوة احترازا عما يكون
حسنه لمعنى في غيره فانه يسقط باسقاط ذلك الغير كالوضوء
فان ما يسقط الصلوة يسقطه وفيه بحث لان الوضوء يسقطه عدم
وجدان الماء بعينه وتالم عضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى
الجمعة يسقطه اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة
اسقاط الطهارة قال ـــــ والذي حسن لمعنى في غيره
نوعان الاول ما مور به يحصل المعنى بدون فعله مقصود من المامور به
كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء حسن لا لعينه فانه تطهير

الطاهر حسا وعقلا بل لانه توسل الى اداء الصلاة التي هو المقصود
والمعنى في الصلوة وكذا السعي حسن لا لعينه لانه تعب بل لانه وسيلة
الى اداء الجمعة والثاني مامور به يحصل المحق بفعله وان كان ذلك
المعنى حسن لمعنى في الغير كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود
فان الصلوة المفروضة قبالة ليست بحسنة وانما صارت لمعنى
في غيرها وكذا الجهاد ليس بحسن لانه تعذيب عباد الله واهلاكهم
وتخريب البلاد وورود النبي عليه السلام لا ادعى بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا لواسطة قهر اعداء الله تعالى
واعلاء كلمة الحق وكذا الحدود ليست حسنة لعينها وانما صارت
حسنة للزجر عن المعاصي تحصينا للنفس والمال والعرض
والمعنى الذي حسن لاجله هذه الافعال وهو محق المسلم وقهر
اعداء الدين والزجر انما يحصل بنفس هذه الافعال هذا ما ذكروه
وفيه بحث لانك عرفت ان المعنى في هذا القسم ايضا يحصل بنفس
تلك الافعال كما في الصلوة فلا فرق بين القسمين وايضا كيف يحكم
بعدم حسن هذه الافعال بحسب الشرع والواقع فان المعهود
الشرعية ولا نعرف في العقل حسنها وقبحها كما في حسن صوم
اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم يوم العيد ثم قالوا النوع
الاول من هذين النوعين اكمل في كونه حسنا لغيره كالنوع الاول
من النوعين الاولين في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من هذين
النوعين انقص في كونه حسنا لغيره كالنوع الثاني من الاولين
في كونه حسنا لعينه ثم فرقوا بين البابين بالوسائط في الاول
وهي حاجة العقبى واستيفاء النفس وسرق الاماكن لست باحتياد
العبد وصنعه وفي الثاني وهي الاسلام والكفر والخيانة باختيار

العبد

وصنعه وفي الثاني وهي الاسلام فلهذا ما اعتبرت الوسائط في
الاول حتى الحق بما هو حسن لعينه واعتبرت في الثاني فالحق بما
حسن لغيره وقد عرفت انهما متساويان فالـــــ وحكم هذين
النوعين اي حكمهما واحد كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو
بقاء الوجوب بوجود الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقط
الصلوة بحيض او نفاس وكونهما اسقط الوجوب الوضوء وكذا
حكم السعي فمتى سقطت الجمعة لمانع من المرض وغيره سقط السعي
وفيه بحث لان السعي متى سقط بمانع كالخوف وامثاله سقطت الجمعة
ايضا وكذا حق الميت حتى سقط من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة
عليه وكذا اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذه ملازمة لا يمنع ان
النبي عليه السلام اخبر عن بقاء الجهاد الى يوم القيمة بقوله لن يبرح
هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة
هذا بحسب ما ذكروه والحق ان الفعل لا يمكن ان يكون حسنا او قبيحا
لا لمعنى في غيره وهذا معلوم بالاستقراء كما في الايمان والصلوة و
غيرهما ولان الفعل لا يكون حسنا لا وان يكون مفيدا غير مضر
دنيا او دينا وبالنسبة الى اهله ومحله ولا لما كان حسنا ضرورة
والقبح بعكس ذلك واذا كان كذلك يكون حسن الفعل باعتبار
حصول الفائدة واستيفاء الضرر وبالقياس الى محله فيكون حسنه
لمعنى في غيره وذلك المعنى قد يكون ممتنع الزوال وقد يكون
جائز الزوال فيكون الحسن ايضا تابعا له في الثبات والزوال
وكذا حكم القبح والحسن بهذا الاعتبار صحيح وكذلك القبح والقبح
المشهور ما ذكرنا ان الحسن والقبح اما لذات الفعل او لصفة او
لاعتبار وان كان لا يخرج عن تعلق الى معنى لغير فالـــــ

فصل في النهي عرفوا النهي بوجوه احسنها انه اللفظ الدال
على طلب ان لا تفعل وبالوضع بطريق الاستعلا فلنا طلب ان لا
تفعل ليخرج الامر اذ هو طلب ان تفعل وبالوضع ليخرج مثل الطلب
منك ان لا تفعل وبطريق الاستعلا ليخرج الموالي والاكفاء واختلفوا
في ان صيغة النهي هل تفيد الحرمة دون الكراهة او بالعكس او هي
مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا او موقوفة كما مر في الامر
وقرينة استعمالها في غيرهما مجازا اتفاقا كالتحقير كقوله تعالى ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا وكبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا
عما يعمل الظالمون وللدعاء كقول الداعي لا تكلفني نفسي والياس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن
اشياء وكقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي ثم المختار ان
صيغة النهي للحرمة لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء
والامر للوجوب ولان السيد اذا قال لعبده لا تفعل الفعل الفلاني
فمتى فعل يذم ويعد نقيضا للتكرار والفور لان الصيغة اذا وردت
مطلقة يكون المركب مطلوبا مطلقا وهو لا يحصل الا بالتكرار والفور
ومطلق النهي هو المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان
الحكيم لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يامر بشيء الا الحسنة قال الله تعالى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي كما قال ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى قال النهي في صيغة النهي اي
المنهي عنه في صيغة النهي منقسم اقسام الامر اي المامور به في صيغة
الحسن كما مر لان المنهي عنه اما قبيح لمعنى في عينه او لمعنى في غيره
والاول اما لا واسطة او بواسطة والثاني اما ان يكون المفسد
مجاورا او وصفا فهذه اربعة اقسام فما هو لمعنى في عينه كالكفر

والحدث وان الكفر قبيح لعينه يعرف قبحه بمجرد العقل وان قبح كفران
المنعم مركوز في العقول كما ان حسن الايمان مركوز وكذلك الحدث فانه
عبارة عن فعل خال عن الفائدة وقبحه معلوم بالعقل وما القبح فيه
لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وسوء الخلق
والمضامين والملاقيح لان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن
الشرع لما جعل اهلية العبد لادائها حال طهارته عن الحدث فعند
الحدث لا يكون اهلا للاداء فيكون فعل الصلوة عنه عبثا لحصوله من
غير اهله كالكلام المجنون والطاير وكذا البيع وان كان حسنا في نفسه
لتعلق المصلحة به لكن الشرع لما جعل محله المال المتقوم حال العقد لتحصيل
الفائدة والحر ليس بمال وكذا النطفة قبل ان يخلق منها الحيوان ليست
مال وكذا الاجنة في بطون الامهات فصار بيعهن الاسماء عبثا لحلوله
في غير محله نحو ضرب الميت وخطاب الجماد فالقبح بالقبح لعينه بواسطة
عدم الاهلية والمحلية والمضامين ما تضمنه اصلاب الفحول من النطفة
جمع مضمون والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة
من لقحت الدابة حملت هذا ما ذكروه وفيه بحث لما عرفت ان الحسن
والقبح انما يكون لمعنى في غيره فان الكفر انما يكون قبيحا ان يكون
بالله تعالى واما ان كان بالطاغوت فهو حسن فعلم انه متعلق بمعنى
في غيره والحدث انما يكون قبيحا لعدم الفائدة وكذا الصلوة انما يكون
حسنة ان لو كانت لله تعالى مع شرايطها واما ان كانت لغير الله تعالى
فهي قبيحة وكذا البيع انما يكون حسنا ان لو كان مفيدا للمال واما
اذا كان غير مفيد فيكون قبيحا والكلام في الصلوة بدون الطهارة
وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح لا في مطلقها فلا نسلم انها ليست
قبيحة لاعيانها كالكفر بالله فما الفرق بين الكفر بالله وبيع الحر في كونه

كل منهما قبيحا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه والملحق به انه غير
مشروع لما ان قبحه متعلق لعينه في الوعين وما هو كذلك لا يكون
مشروعا فالـــــــ وما قبح لمعنى في غير نوعان ما جاوره المعنى
الموجب للقبح بطريق الاجتماع بحيث متصور الانفكاك لا بطريق
الوصفية بكونه مثل البيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
لا وصف له فان البيع يوجد بدون الاخلال بان يتايعا في الطريق
ذاهبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق
حتى غربت وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لاجل شغل
الارض المغصوبة والشغل مجاور للصلوة قابل للانفكاك وكذا
النهي عن الوطي حالة الحيض لاجل استيلاء الاذى وهو مجاور
للوطي غير وصفه فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لاعتبارها لا لاعيانها
وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء
حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع وقت النداء مطلقا
ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام
في الصلوة المقترنة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا في انفكاك استيلاء الاذى عن الوطي حالة الحيض والصواب
انه لا حاجة الى التزام الانفكاك اذ يكفي ان يقال انه مجاور غير
وصف لان الاقتران بدون الوصفية لا يوثر في ازالة المشروعية
دون ذلك وحكم هذا النوع ان يكون المنهي عنه صحيحا مشروعا
بعد النهي باتفاق العلماء والمراد بالصحة ما يكون احكامه مرتبة
عليه فاتفقوا على انعقاد البيع حالة النداء موجبا لثبوت الملك
من غير توقف على السعي دون البيع الفاسد وتادي العبادة بالصلوة

الكلام

في الارض المغصوبة وكذا احكام الوطي حالة الحيض تترتب عليه
كما يجي لما قلنا ان المجاور الغير المتصل اتصال الوصف لا يوثر
في ازالة المشروعية لا اصلا ولا حكما فاوجب النهي الكراهة دون
الفساد كالصائم اذا ترك الصلوة فانه يكون مطيعا بالصوم عاصيا
في الصلوة ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا حكمه
لانه مجاور للصوم لا وصف له وجه اي ولان النهي لمعنى مجاور
لا يوجب فساده اي زواله لاحكامه قلنا ان وطيها حالة الحيض
يحلها على الزوج الاول تحقق في المطلقة ثلاثا ويثبت به احصان
الواطي كما لو وطيها حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان حده
الرجم دون الجلد ولا يبطل احصان القذف حتى وجب الحد
على قاذفه بعد هذا الوطي فالـــــــ وما اتصل به المعنى
اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا لازما له كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر
فان البيع الفاسد كالبيع الربوي والبيع يشترط على خلاف مقتضى
العقد والبيع بالخمر فقد وجد ركن البيع من اهله ومحله فلا يكون
فيكما باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له
ففي البيع الربوي هو اشتراط الفضل الذي فات به المساواة التي
شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس وهو صار من حيث الربا من حيث توابع البيع القائمة
به كالاوصاف وباشتراطه ما اختل ركن التصرف ولا محله ولا
اهليته العاقد فلا يزول به مشروعيته الاصلية ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه في معنى الربوا
لانه ايضا فضل خال عن العوض غير مستحق بعقد المعاوضة كالربوا

و في البيع بالخمر هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقومة
وهي مما يجب الاجتناب عنه فلا يكون تسليمها وتسلمها والخلل
وصف قبض به البيع ولا يبطل و في صوم النحر كون الوقت
يوم عيد وضيافة وهو وصف الوقت الذي هو في معنى ركن
الصوم لانه الامساك عن المفطرات نهارا مع النية ولما كان
المعنى في هذا القسم وصفا صار القبح اشد اتصالا من القبح في القسم
السابق لكون المعنى مجاورا لا وصفا من الغاية تقرير كلامهم فان
قلت البيع وقت النداء موصوف ايضا بكونه هو ترك السعي اذ مع
السعي غير منهي عنه وهذا الوصف اقرب من صوم يوم النحر فانه
وصف الوقت وكذا الصلوة في الدار المغصوبة موصوفة بكونها
في الارض المغصوبة وكذا الوطي حالة الحيض فكيف يحصل التمييز بين
النوع الاول والثاني قلت هذا النوع من الوصف وهو كونه
كذا مشترك بين القسمين وفي القسم الثاني من يدل على هذا قال
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اي النهي المطلق
الخالي عن القرائن الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره
عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسنها حسا ولا يتوقف على الشرع
كالزنا والقتل وشرب الخمر يحمل على القسم الاول وهو القبح
لعينه بلا خلاف بين العلماء لان الاصل ان يثبت القبح بما اقتضاه
النهي مما اضيف اليه النهي لانه لم يضف اليه من العوارض ولا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا الا اذا قام دليل
على خلافه كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل دل على ان النهي عنها
لمعنى الاذى والسفه لا لعين هذه الاشياء والنهي المطلق كما ذكر

يوم صح

وصف صح

اذا

اذا ورد على الافعال الشرعية وهي التي لا يعرف حسنها الا بالشرع
كالصلوة والصوم والبيع وسائر العبادات والمعاملات يحمل على
القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه لغيره متصلا به حتى يبقى المنهي
عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن بوصفه وقال الشافعي
رحمه الله ان النهي المطلق منصرف الى القسم الاول الذي قبحه لعينه
سواء كان من الحسيات او الشرعيات وح لا يبقى المنهي عنه مشروعا
بعد النهي عندنا بل يصير باطلا مفسوخا الا يرى اعلم انهم اختلفوا
فقال قوم منهم الشافعي ان النهي يدل على بطلان المنهي عنه وقال
اخرون لا والبطلان في العبادات كونها غير مقبولة شرعا وفي
المعاملات كونها غير اسباب لثبوت احكامها كالبيع لثبوت الملك و
صحة التصرف والقائلون بعدم الدلالة على البطلان منهم من قال
يدل على صحة المنهي عنه شرعا اي مشروعيته وهم اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله وانكر الباقون وبعد فمعنى الصحة من معنى البطلان
والبطلان والفساد واحد عند اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي
حنيفة رحمهم الله البطلان كون الفعل غير مشروع اصلا والفساد
كونه مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لحجة الشافعي رحمه الله
على ان القسمين منصرف الى القسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة اذ لا يصح ان يقال نهي الساذج لا يقتضي القبح كما لا يصح
ان يقال امر الساذج لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي آية كونه
حقيقة واذا كان النهي في اقتضاء القبح حقيقة ثبت مطلقه الكامل
وهو القبح لعين المنهي عنه كما ثبت الحسن الكامل بمطلق الامر وهو
الحسن لعين المامور به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه
لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون

مشروعا صح

النهي صح

مباحا والقبح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا قوله ولا يلزم
جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم ان النهي يقتضي رفع المشروعية
فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو
الكفارة التي هي العبادة واجاب بان كلامنا في النهي الوارد عن
تصرف موضوع لحكم مطلوب كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل
يقتضي سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس تصرفا موضوعا
لحكم مطلوب شرعا بل لحرام فانه منكر من القول وزور والكفارة
انما وجبت جزاء لذلك الجريمة وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج
السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء قوله فيتحد حرمة سببه
اي يقتضيها فلا ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل
مضافا الى اختيار العبد بمعنى يطلب بالنهي ترك الفعل وهو ان لا
يفعل باختياره لتكون العبد مبتليا بين ان لا يفعل باختياره وبين
ان يفعل باختياره فيثاب على الاول ويعاقب على الثاني وح
يلزم ان يكون الفعل مقدورا له حسا في الحسيات وشرعا في
الشرعيات بمعنى يصح ان يفعله العبد في الحسيات كما يكون الحسيات
وفي الشرعيات كما يكون الشرعيات وهو ان يترتب عليه الاحكام
كما مر من معنى الفعل المشروع ولما كان مبتليا بذلك الفعل
وايضا لو لم يكن مقدورا له على الوجه الذي ذكرنا لا يصح النهي
اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر نعلم ان النهي عن
الافعال الشرعية دال مشروعيتها هذا غاية تقرير كلامهم وفيه
بحث لانهم ان ارادوا بالمشروع ما يكون حسنه شرعيه ويترتب
عليه حكم شرعي كما عرفوه فلا نسلم ان الافعال التي ورد عليها النهي

كالبيع الربوي مثلا مشروعة بهذا المعنى حتى يكون للترتيب مدخل
في المقدورية وسيق بعد النهي كذلك بل هو عين النزاع لان مذهب
الخصم ان المنهي عنه اما غير مشروع مطلقا كنكاح المحارم او يصير
غير مشروع بالنهي كصوم العيدين وان ارادوا بالمشروع ما يكون
حسنه شرعيه بدون اشتراط ترتب الاحكام فنسلم ان المنهي عنه
بعد النهي مشروع بهذا المعنى لكن لا يلزم منه كونه مشروعا بالمعنى
الاول الذي هو النزاع وايضا ليس مقدور العبد سوى الاتيان
بالحسنة الشرعية في المنهيات ومع الاتيان بشرائط الصحة في
غيرها واما ترتب الاحكام فبحكم الشارع فيكون طلب الفعل في الامر
والكف في النهي بالنسبة الى ذلك المقدور وهذا معتبر بالشرعيات
بل الحسيات ايضا كذلك فان المحارب لحارب والتاجر يتجر والمريض
يشرب الدواء ومعلوم ان ترتب الظفر والربح والصحة ليس
باختيارهم وهذا امر ضروري وايضا ذلك ممنوع بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
اقرائك فان المنهي عنه ليس مشروعا بالاجماع وجوابهم
عن هذا جواب الخصم وايضا قوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا دال على عدم المشروعية بعد
النهي لان المامور به بقوله تعالى فخذوه مشروع فكذا
عدم المنهي عنه يكون مشروعا وح لا يكون وجوده مشروعا
ضرورة وايضا المنهي عنه حرام ومعصية والمعصية لا تكون
سببا للحسنة الشرعية وح ما بقي مشروعا بعد النهي يكون النهي
ثمه للكراهة لا للحرمة هذا تحقيق هذا الموضع واما
النقض فوصف قائم بالنهي يعني قبح المنهي وصف ثابت بالنهي

بطريق الاقتضاء اذ يلزم تقرير البيع ليصح النهي والمنهي انما يكون
لصحة المنهي فلا يجوز ان يكون مبطلا له وح لا يكون مبطلا
للمشروعية والا لكان مبطلا للنهي لما مر ان النهي لا يصح بدون
مشروعية المنهي عنه واذا كان النهي موجبا لمشروعية المنهي عنه
ولصحته صحح المحل بكل منهما بقدر الامكان فصحح اصله مشروعا
ووصفه صحيحا فصار المنهي عنه مشروعا باصله اي بنفسه غير
مشروع بوصفه فصار فاسدا لما عرف من قبل من معنى الفاسد
اذ الفاسد في العرف ما يكون اصله باقيا دون وصفه اذ
لولوه فاسد اذا بقي اصلها منتفعا به وذهب لمعانيها وبياضها
واصفرت وكذا المال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه
بالنتن اما اذا وقعت فيه الديدان بحيث لم يبق منتفعا به فالا
لحم باطل قوله ولا تنافي لان المشروعية قائمة باصل العقد والنهي
بوصفه والمشروع يحتمل الفساد بالنهي وهذا واقع بالاجماع
كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة
فسد احرامه وجبر عليه المضي على ذلك ولو ارتكب بعد
ذلك مفسدات محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على
فساد وصفه فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح
الوصف فوجب ابقاء المنهي عنه على انه مشروع باصله دون
وصفه رعاية لمنازل المشروعات في الكمال والنقصان
ومحافظة لحدودها اي يحمل كل جنس مغاير لاخر فلا
يحمل الفاسد منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى تزييف
قول الشافعي رحمه الله حيث جعل النهي ناسخا والمنهي منسوخا
فالـــــ وعلى هذا الاصل قلنا نبني على ما ذكرنا ان النهي

عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع
بالخمر مشروع باصله لان جنسه البيع مبادلة المال بالمال
عن تراض والاصل فيه المبيع دون الثمن لان مشروعية البيع
للتوصل اليها بحاجة الانسان من الاعيان والاثمان
وسائل اليها والمطلوب في البيع المبيع والاثمان اثمان بمنزلة
الاوصاف فاذا باع عبدا معينا مثلا بالخمر كان البيع فاسدا
لكونه منهيا عنه لان اصل الدين وهو الخمر واجب الاجتناب
فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان هو المال انما
سمي بذلك للمصلحة ويجري فيه التبايع والخمر كذلك لانها قد يدخر
للتخلل لكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يحل الانتفاع بعينه او
بمثله او بقيمته وليست هي كذلك اذ لا يجب الضمان باتلافها فصلحت
ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يخل
باصل العقد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول
الصادر من اهله صادف محله وهو المبيع من غير خلل وانما الخلل
في الثمن الذي هو اوجاد مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف
على الموصوف وهو الثمن فيكون مشروعا باصله لوجود مبادلة
المال بالمال عن تراض غير مشروع بوصفه وهو الثمن وكان
فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع حرا بعبد معين بشرط البيع فاسدا
ولا يكون باطلا لان الخمر لا تتعين للمبيعية بل هي مبيعة من وجه
دون وجه فان كلا منهما مبيع في حق صاحبه فيكون كبيع العبد
بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم فان الدراهم تتعين للثمنية
فتبقى الخمر مبيعة بعينها فلا ينعقد البيع اصلا هذا ما ذكروه وفيه
بحث لان الثمن ركن كمحل البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع فكذا

لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان
البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالاً والـــــــ وكذا
بيع الريحان وبيع المتجانسين في احد الجانبين فضل خال عن
العوض شرط في البيع مشروع باصله غير مشروع بوصفه لتحقق
المبادلة من الاهل في المحل مع تراض والنهي انما جاء لحرم شرط
الجواز وهو المساواة وفيه بحث لان المشروط بدون الشرط
باطل كالصلوة بدون الطهارة ولان الظاهر انه لا حرمة في
نفس هذا البيع بل في التملك والتصرف والحرام لا يكون مشروعا
وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا لانه فضل خال عن العوض
وكذا صوم يوم النحر والفطر وايام التشريق مشروع باصله
وهو الامساك لله تعالى في وقته وهو النهار غير مشروع بوصفه
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت
بالصوم والصوم ولن تقوم بالوقت لانه محيار له ولو خلى
تحريم لكن لا يخل به اذ لا خلل في الوقت بل في وصفه وهو
انه يوم عيد فصار فاسدا لهذا الوصف وفيه بحث لان الامساك
انما يكون لله تعالى ان لو كان ماذنه او ما نهي عنه ونهار الضيافة
لخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل بل بالاولى وانما
الكلام الصوم في يوم الضيافة لا في مطلق الصوم ومطلق اليوم
والطاعات والمعاصي افعال مخصوصة حسنها وقبحها من خصوصياتها
فلو جرد النظر عن تلك الخصوصيات لتوهم الطاعة عين طاعة
والمعصية عين معصية وقال الشافعي رحمه الله وفي رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الصوم باطل لان الصوم المشروع
اسم امساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه فيكون معصية

والمعصية

والمعصية لا تكون مشروعة وهذا لانه اداء ما هو من الواجبات كصوم
رمضان به وهو لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية
الله قوله ولهذا يصح النذر اي لان صوم يوم النحر مشروع باصله
صح النذر به عندنا لان هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس
عن الشهوات لله تعالى قربة بذاته وهذا اشارة الى الجواب عن قولهم
الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به ووصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه لا ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو
الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم فيكون المشروع فيه معصية
لا بذكر الصوم اذ ليس ذكر الصوم باعراض ولم يوجد منه حالة
النذر سوى ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي
ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا او بعد يوم النحر وذكر الصوم
لما لم يكن اعراضا فلا يكون معصية وفي النذر ليس الا ذكر الصوم
فيكون النذر صحيحا والفتوى على ظاهر الرواية انه يفطر في هذا
اليوم ثم يقضي في وقت آخر ليكون عبادته صافية عن المعصية
ولو صام في هذا اليوم خرج عن نذره لانه اداه كما التزمه
كمن نذر ان يصلي هذه الركعة وهي عيا خرج عن نذره باعتبار
انه ما التزم نذره الا هذا القدر فخرج لو شرع في الصوم ثم
افسده يجب عليه القضاء على ظاهر الرواية وفي رواية عن ابي يوسف
رحمه الله انه لا يجب عليه القضاء لان هذا الصوم ارتكاب منهي
عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه
دفعا لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان
صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء
كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه فلا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف بامره

وهنا بحث وهو ان ذكر المخصوص ليس بمخصص ومع هذا لا يكون
الذر هنا فكرا هنا فالـــــــ ووقت طلوع الشمس
يعني الاوقات الثلاثة المكروهة صحيحة في انفسها لانها اوقات
كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها منسوبة الى
الشيطان كما جاء في الحديث ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة
في الاوقات الثلثة وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان
الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت
فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها
فاذا دنت من المغرب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في
هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا
الشيطان ناحيتا راسه والقرن يراد به القوة والشوكة ولعل
ههنا هو المراد والوقت مقارن للصلوة غير داخل في حدها م
وحصتها غير منطبق عليها لانه ظرف لها لا معيار والمقارن
الذي لا فساد في نفسه بل في نسبته الى شيء لا يوجب فسادها
قارنه بل نقصانه فالصلوة فيها تكون صحيحة ناقصة لا فاسدة
ولا تتادى بهذه الصلوة في هذه الاوقات ما وجب كاملا في
غير هذه الاوقات لان الكامل لا تتادى بالناقص ويضمن بالسرقة
حتى لو فطرها وجب عليه القضا لكونها صحيحة بخلاف الصوم
يوم النحر فان الوقت الفاسد داخل في حده وحصته لان
الصوم هو الامساك من اول اليوم الى اخره مع النية فالوقت
داخل في حده وحصته وهو منطبق عليه فيكون اتصال الوقت
الفاسد بالصوم اشد فيكون اثره فيه اشد فيوجب فساد الصوم
ولم يضمن بالسرقة فاذا افسده بعد الشروع فيه لا يقضي عليه

عربت

القضا

القضا عند ابي يوسف رحمه الله وفي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
والحاصل ان اتصال الظرف الفاسد بالمشروع يلاقيه كامل ووسط
وناقص فالكامل في صوم يوم النحر فانه يطرق الاتصاف لعدم
اتصال الفساد به فلم يضمن بالسرقة ولا يتادى به الكامل و
الوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة فاتصال الفساد به اضعف
بالنسبة الى ما في الصوم واقوى بالنسبة الى ما في الصلوة في الارض
المغصوبة فلا يتادى به الكامل ويضمن بالسرقة والصلوة في
الارض المغصوبة اقل فيما منهما فلم يفسد فيها الفساد ولا النقصان
بل الكراهة قوله وهو سببها اي الوقت سبب الصلوة وهذا سوال
وهو ان يقال نقصان الظرف كيف يوجب نقصان المظروف واجاب
بانه سببها ايضا ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب كما مر
وههنا بحث وهو ان وقت الطلوع والظهيرة ليس سببا للفائتة
ولا للنفل اذ الصلوة منهي عنها في هذين الوقتين والسببية تاتي
امر التادي ولا حاجة الى هذا لان نقصان الظرف الزماني يوجب
نقصان المظروف الذي نهي عن ايقاعه فيه لسبب الاتصال والنهي
فالـــــــ ولا يلزم النكاح بغير شهود اي لا يلزم على ما ذكرنا
من الاصل وهو ان النهي عن المشروع يوجب مشروعية المنهي عنه
النكاح بغير شهود فوجه وروده ان النبي عليه السلام قال لا
نكاح الا بالشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار من النهي
لان حمله على النهي يوجب المخالفة في كلام النبي عليه السلام اذ قد
يوجد النكاح بغير شهود حسا والنفي قد استعير للنهي كما في قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق لا ترفثوا ولا تفسقوا وقد وجد النهي
عن امر مشروع وهو النكاح مع انه غير مشروع فاجاز عنه توجيه

جواب م

اي م

الاول لا نسلم انه نهى قوله لو كان نهيا يلزم الخلف قلنا لا نسلم
وانما يلزم ان لو اخبر انه غير واقع حسا بل انه يخبر انه غير واقع
شرعا فان قيل هذا النكاح المنهى عنه مشروع لترتب الاحكام
عليه وهو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر وليس
المراد بالمشروع سوى هذا كما عرف قلنا هذه الاحكام تثبت بالشبهة
وهى صورة العقد لا لانعقاده اصل العقد لان هذه الاحكام تثبت
بالشبهة قوله نهينا فيه بحث لان النهى انما يكون ان لو ثبت مشروعيته
فى وقت وهذا غير معلوم وقد ورد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك الوجه الثانى سلمنا
ان هذا النهى بمعنى النفى لكن ملك النكاح ملك ضرورى لحاجة الولد
والناسل على الوجه السالم عن الفساد والتنازع لان الاصل
فى الحر ان يكون مالكا لنفسها والضرورات بقدر الحاجات
ويكفى لهذا الغرض حل الاستمتاع فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع
ولهذا لا يصح بيعها واجارتها واعارتها ولا يورث لكن النهى يقتضى
الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضادهما وما قلنا ان
النهى يوجب المشروعية انما قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو
الحرمة مع المشروعية لا مطلقا والنكاح يعقد بسبب مما لا يمكن
فيه ذلك لامتناع اجتماع الحل والحرمة ومتى بطل الحل بطل
النكاح لان الاسباب الشرعية انما شرعت لاحكامها لا لذواتها
وهو لا يرد علينا نقضا على البيع حيث امكن القول فيه بثبوت
المشروعية بعد النهى فانه شرع لملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن
الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل فى ملك اليمين
تبع غير لازم لانه ما وضع الحل لا محالة اذ قد يتوقف عنه الحل شرعا

ومنه ملك اليمين وشرع فى موضع حرمة الاستمتاع كالامة المجوسية
والعبد والبهائم والاخت من الرضاعة فان قلت النكاح ينعقد
ويبقى فى حال الاحرام والاعتكاف والصوم مع حرمة الاستمتاع وكذا نكاح
مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى لظهور انه يزول
هذه الموانع فانها تنتهى لا محالة كمن تزوج بامرأة وهناك مانع لا يمكنه
الوصول اليها حسا لا يرفعه تحلل وما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول
هذا ثم تركنا الاصم وفيه بحث لان البيع ايضا مشروع لحل الاستمتاع فيلزم
ان لا يبقى مشروعا بعد النهى وايضا يلزم من هذا عدم مشروعية صوم
يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهى يوجب كون المنهى عنه معصية
وكذا ـــــ ولا يقول فى الغصب اعلم ان ما ذكر جواب عما يرد نقضا
على الاصل المختلف فيه وهو ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب
بقاء مشروعيتها فلما فى عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل
المتفق عليه وهو ان النهى عن الافعال الحسية يوجب انتفاء مشروعيتها
والضمن الغصب والزنا اما الغصب فلانه تصرف حسى قبح لعينه منهى عنه
بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وانتم تعلمون مشروعا
بعد النهى اذ تعلمون سببا لملك المغصوب بالضمان قبل لزوم الضمان
وكذا الزنا تصرف حسى قبح لعينه منهى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وقد علم مشروعيته بعد النهى اذ تعلمون سببا لحرمة المصاهرة
وحرمة المصاهرة تثبت للالحاق بالمحارم والشبهة لا تنال الا بعد مشروع
وهذا ما قيل فاجاب بانا لا نقول فى الغصب انه يثبت الملك مقصودا
بالغصب كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وذلك
لان الضمان وهو الغرم حكم مشروع يثبت بالغصب بالاجماع
الغرم

وهذا الحكم لا يثبت الا ثبوت الملك للغاصب فيكون ثبوت الملك للغاصب
شرطا لثبوت الضمان وذلك لان الضمان شرع جبرا للفائت من ملك
منه رعاية للعدل وحينئذ يستدعي فوات الاصل اذ لا جبر مع بقاء الاصل
فما لم يفت من ملكه لا يجب الضمان لامتناع اجتماع البدل والمبدل وفوات
ملكه مع ثبوت ملك الغاصب فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت الضمان
والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك
للغاصب حسن بشروطه فوله صار حسنا الحسنة لا مناسب سوق الكلام
لان الكلام في انه كيف ترتب حكم شرعي على الفاعل لا انه حسن او
لا بل الصواب ان يقال بالملك ثبت للغاصب ضمنا لا قصدا وتبعا
هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البدل بدل العين وهذا يكون مثلا
او قيمة لا بدل الملك فلا يلزم تقدم زوال الملك وايضا لو تقدم
فلا بد له من سبب وليس هناك سوى الغصب والتعدي فيعود
الاشكال وكذا الجواب عن الزنا فانا نقول انه توجد حرمة
المصاهرة من حيث انه زنا بل من حيث انه سبب للماء الموجب
لشبهة البعضية كالوطي الحلال فكما ان الوطي اقيم مقام الماء
الموجب لشبهة البعضية في حرمة المصاهرة فكذا الوطي الحرام
جعلناه مقام ذلك وشأن هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطي
الحلال ليس ملك النكاح بل معنى البعضية وهو ان ماء الرجل
يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان
حتى يعتق ويوصى له ويرث ويصير لهذا الماء حكم بعضية الواطي
والموطوءة وبعضية لاصول الواطي وفروعه وبعضية لاصول
الموطوءة وفروعها ثم لما صار هذا انسانا استحق سائر كرامات

التقصير صح

الحلال صح

الوطي صح

الانس ومن جملتها حرمة المحارم فصار الحرمة في حقه للبعضية
الحقيقية بالاصالة اي يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول
الواطي وفروعه ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين اي تتعدى
حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة
وبناتها منه الى الرجل وتتعدى الى اسباب الولد من النكاح والوطي
والقبلة والمس بالشهوة فجعل الوطي الحلال لكونه سببا جامعا للعلوق
مقام العلوق لعزة الوقوف على تحقق العلوق والزنا ايضا كذلك
فجعلناه مقام العلوق والحرمات اربع حرمة امهات المرأة وبناتها
على الرجل وحرمة امهاته وابنائه على المرأة ولا عصيان من الولد
بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى الطرفين الى حقوق
العباد ايضا لانه مجبول بخلق الله تعالى ليس له خطيئة واحسان حتى يكون
باطلا غير موجب لحكم شرعي ولهذا استحق جميع الكرامات التي استحقها
صح حتى لا يرحم امه الى ان يلاعب ويرضعه ثم تتعدى منه الحرمات
الى الاطراف والاسباب كما ذكرنا فلزما جهتان جهة كونه زنا وجهة
كونه سببا للبعضية فبهذه الجهة جعلناه سببا لحرمة المصاهرة و
الشيء الواحد جاز ان يكون له جهتان احديهما محظور والاخرى غير
محظور بل واجبة كمن اعرى بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى
اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك محظورا من حيث انه ترك المأمور
به وواجبا من حيث انه ترك المنهي عنه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان هذه البعضية بالنسبة الى الواطي والموطوءة اقوى من غيرهما
اذ البعضية منهما تتعدى الى غيرهما ومع هذا ما اوجب حرمة الوطي
والنكاح منهما فبالاولى ان لا يوجب من غيرهما وايضا ما اوجب
حرمة النكاح من اطراف احد الجانبين واطراف الاخر مع تحقق

الوطي صح

المحصنة بحرمة المصاهرة لسد باب الطمع من كل من الزوجين
واطراف الاهل وانقطاع دواعي الهيج منهم لئلا يؤدي الى العداوة
وقطع الرحم بين الاصول والفروع من الخاصين لكثرة مخالطتهم
وفرضهم وشرع غيرة كل من الزوجين على الاخر وضنته فيه
وسواطنه عن يتوقع منه الطمع وهذا مختص بالوطي الحلال وقوله
ولا عصيان ولا عدوان في الولد فيه بحث لان ذلك لا ينافي كونه
باطلا غير شرعي لان اصله المال المتزمان امتزاجا غير مشروع فيولد
غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال النبي عليه السلام ولد
الزنا شر الثلاثة فان قلت الظاهر ان هذا ورد في مولود خاص
لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس
ولد الرشد قلت تقييد المطلق خلاف الاصل ولا نسلم ان ولد
الزنا قد يكون اصلح وان ظن فولد الرشد ولد الرشد وما قالوا
في اصلا في الجهتين فيه كلام لان الامر بالتحرك نحو اليمين مشتمل
على النهي عن التحرك في جميع الجهات الباقية فالتحرك في اية جهة
كانت غير اليمين يكون محظورا من كل وجه وتعيين احدى الجهات
الباقية بالنهي دون غيرها تاكيدا وعبث وذلك يكون كمن يقول
صم هذا اليوم ولا تسرد فاذا عرف هذا فالجواب ان يقال
لا نسلم ان حرمة المصاهرة نعمة قوله لانها التحاق بالخادم
قلنا حرمة المصاهرة نعمة في الاصل لا نعمة لسد باب التزوج
الموجب للمؤانسة والمعاونة والتحصن والفرح بالاولاد وانما
صارت نعمة في الخادم رعاية لتعظيمهم واحترامهم فلا
وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل
به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء

نقلة

في

في افادة التطهير نظر الى صلاحيته للتطهير ولم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو الذي هو الملوث وكالنوم والنقاء الخناثى في
السفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمسقة
عملت عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها فكذلك هنا الزنا لما
اقيم مقام ما لا يوصف بذلك اشهد وصف الزنا فلا

فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه اي في ضد المامور به
ومتعلق المنهي عنه لان الامر منسوب الى المامور به والنهي الى المنهي عنه اختلف العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به في
حرمة المنهي عنه في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي
عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر ومذهب اكثر العلماء من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي
عن ضده سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد
كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام فيكون الامر
بالايمان نهيا عن الكفر وبالقيام نهيا عن جميع اضداده و
قالوا امر الندب ليس نهيا عن ضده ولا نهي الكراهة امرا بضده
والمناسب لهذا المذهب ان يكون امر الندب نهي كراهة عن
ضده ونهي الكراهة امر ندب بضده لكنهم ما ذكروه وقال قوم
الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب
حرمة ضده والنهي عن الشيء وجوب ضده واختار المصنف انه
ثبت كراهة ضد المامور به بطريق الاقتضاء لا انه يوجبه صيغة
ولا دلالة لصح الاولون بان فعل احد الضدين عين ترك
الاخر فطلب احد الضدين عين طلب ترك الاخر ولهذا قالوا ان
النهي امر بالضد قلنا لا نسلم ان فعل احدهما عين ترك الاخر كيف

والاول وجودي والثاني عدمي واحتج القائل بان الامر بالشيء
يوجب حرمة ضده والنهي وجوبي ضده بانه لو جاز فعل الضد
في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا ولا المنهي عنه
حراما وليس كذلك وهذا حسن لاحتج المصنف بان الامر بالشيء ليس
موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة اذ لا دلالة لصيغة الامر
على حكم الضد لانه ساكت عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون
تحريما ولا ايجابا وغيرهما الا ان طلب الوجود بالامر بمعنى طلب
انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضروريات وجود الضد الاخر
فيكون بطريق الاقتضاء كنصب السلم للصعود على السطح فطلب
انتفاء الضد اما بطريق حرمة الضد او كراهته والضروريات يكفي
لها بالاقل فتقدر الكراهة الا اذا كان الضد مفوتا للمامور به
كالاكل للصوم لانه حينئذ يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا
بل يكون موجبا لتاخيره عن محله او مظنة للتفويت يكون مكروها
هكذا ينبغي ان يفهم معنى قوله لكنه يثبت حرمة ضده ضرورة
حكم الامر لكن يعدل عن هذا المعنى وينبغي ان يقال حرمة ضده
او كراهته لا حرمة الضد على التعيين وترك ضد المعين ههنا
ويقول بعد هذا وموضعه تفنا قوله والمامور به
اي طريق الضرورة قوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء
بمعنى كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لعدم كونه
موجبا او دلالة لم يعتبر التحريم الا اذا فوت الاستقبال بالضد المامور به
اما اذا لم يفوته يكون مكروها كالامر بالقيام في الصلوة ليس
بتحريم للقعود حتى اذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى
لم تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفوت القيام لكنه يكره لما علم

ان

ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده هذا ما ذكروه وفيه بحث ويمكن
هذا الموضع ان الامر حيث يكون للفور او يكون الوقت مضيقا
يكون الاستغال بالضد حراما ضروريا اذا كان الامر مطلقا عن قيود
الندب والاباحة وعن حكمه لانه حينئذ يكون للوجوب وان كان كونه
للفور مظنونا كالقعود بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى او
يحتمل خروج الوقت كالنوم قريب ضيق الوقت يكون مكروها
وان لم يكن كذلك كالجلوس جالسا بين السجدتين ونوم يسير في اول
الوقت لا يكون حراما ولا مكروها وكذا اذا لم يكن الامر للوجوب
بالقرائن لا يكون الاستغال بالضد حراما ولا مكروها هذا تحقيق
هذا الموضع وعلى هذا القول اي ان الامر يقتضي
كراهة الضد يحتمل ان يكون المنهي مقتضيا في ضد المنهي عنه اما
سنة يكون في القوة كالواجب لان الامر لما اقتضى كراهة الضد
الذي هي ادنى من الحرمة بدرجة لزم ان يقتضي النهي السنية
الضد الذي هي ادنى من الوجوب بدرجة بما ذكر في الامر وانما قال
يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن الدليل الدال
في الامر يدل على هذا وقال القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم
اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت
على حكم الامر ولكنه ضد الامر ويحتمل ان يكون للناس فيه اقوال
على حسب اقوالهم في الامر واعلم ان دلالة النهي على حكم ضد
المنهي عنه اظهر من دلالة الامر على حكم ضد المامور به اذ دلالة
النهي منحصرة في الحرمة والكراهة دون الامر فانه يدل على الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فدلالة النهي على وجوب ضد
المنهي عنه او ندبه اقوى من دلالة الامر على حرمة ضد المامور به

او كراهته ولان مطلق النهي يدل على الفور والدوام دون الامر
ولان النهي طلب كف النفس عن المنهي عنه والكف عن الفعل
موضوع للفعل وعن الكف انما يضاده لبعضه الكف بخلاف الامر
فانه ساكت عن مثل هذا فالنهي يدل على وجوب الكف وعلى اولويته
ما يتضمن الكف من الافعال مندوبا كان او سنة كالنهي عن الزنا
فانه يدل على وجوب الكف عنه وعلى اولويته الاستعفاف بغير
الزنا للكف واذا كان النهي للكراهة يدل على اولوية الكف هذا
تمت هذا الموضع قوله وهذا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم يقتضي لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه
السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة
ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه
ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة لبس الازار والرداء لكونهما
غير مخيطين ويقع بهما الكفاية وفيه بحث لما بينا ان ضد المنهي
عنه اما واجب او مندوب او سنة فلا سنية للسنة لان السنة
انما ثبت بالفعل لا بيان كون الشيء اولى فان قلت الاولى لا بد
وان يفعله النبي عليه السلام فيكون سنة قلت لا شيء فعله
مندوبا ولا مستحبا وهذا خلاف الاجماع وهو الاولى ما لم يحتج ان يتركه
وقال فصل في بيان اسباب الشرائع السبب في الاصل ما
يتوصل به الى غيره وفي الشريعة ما يتوصل به الى حكم شرعي ذهب اكثر
المحققين من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي رحمهم
الله وغيرهم الى ان الشارع وضع الاحكام الشرعية اسبابا كالوقت
للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج وقال قوم من العلماء انه
لا سبب اصلا وما يظن اسبابا فانما هي امارات للاحكام وعلامات

اصل بالفعل

قلت ترك الاولى جائز على النبي عليه السلام كما في المستحبات مثل مسح جميع الراس والمراوح وغير ذلك نسخه

لها لا اسباب فهولاء جعلوها اسبابا لعلمنا وظننا باحكام الشرع
وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف اليها
وجوبها واما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه
واصح الاولون بان الله تعالى جعل القتل سبب وجوب القصاص
والاتلاف سبب وجوب الضمان والكفالة سبب الغرامة والنكاح
سبب حل الوطي والبيع سبب الملك وكذا جعل للعبادات اسبابا باشارات
النصوص كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اذ فيه اشارة
الى سببية الدلوك لان اللام اما للوقت او للتعليل في مثل هذا
المحل فان كان بمعنى الوقت يكون كانه قال الله تعالى متى دلكت
الشمس فاقم للصلوة وهذا يفيد سببية الدلوك لان ترتب الحكم
على شيء دال على سببيته وان كان بمعنى التعليل فكذلك لانه
يكون معناه اقم الصلوة لاجل دلوك الشمس كما تقول للكرمك
وكذا قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وكذا قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا غير ذلك
من النصوص اصح من نفي الاسباب وجعلها امارات بانه لا
موثر الا الله فكما ان موجب الاسماء المحسوسة وحاملها هو الله تعالى
فكذا موجب الاحكام وسائرها هو فلا يجوز اضافة الضرب الى الحائط كما
لا يجوز بالخلق لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف علامة على الحكم
واطلاقهم الاسباب عليها مجاز لظهور احكام الله تعالى عندها
الجواب ان الله تعالى كما هو خالق الاشياء خالق الاسباب ايضا
وجاعلها لانه مسبب الاسباب فكذا موجب الاحكام ومسبب اسبابها
وانكار الاسباب انكار بالضرورة عملا وشرعا احتجت الاشاعرة
بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها اجزية للافعال المحظورة

جزاء

فيضاف الينا تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى اسبابها لانها حاصلة
بكسب العبد فيضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت خالصة
لله تعالى فيضاف الى ايجابه لكون العبادة امتثالا لحكمه فيكون طاعة
والجواب ان ايجاب الله تعالى قد يكون ايجابا مطلقا بدون تقييد
ولا تعليق كقوله تعالى امنوا بالله وقد يكون ايجابا بالسبب كقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة فان ايجاب التحرير على تقدير القتل
خطأ وبسببه لا مطلقا وقد علم ان سببه يجعل الله تعالى فيكون
الحكم والسبب مضافين الى ايجاب الله تعالى والحق يحمل الاسباب
في النسبات والاحكام لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على
شيء بحيث يعلم تكرره تكررا يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك
الحكم لغة وعرفا وعقلا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله
خذ من اموالهم صدقة فانه يفهم بعبارته ايجاب الحكم عند تحقق ذلك
الشيء وباشارته جعل ذلك الشيء سببا وهذا الكلام واضح فهو الحكم
بالسبب مع جعله سببا فايجاب الله تعالى قد يكون بالسبب وقد
يكون مطلقا والكل بايجابه جل جلاله وعم نواله هذا يحسن هذا
الابحاث وليس هذا في كتبهم فافهمه والله اعلم ان اصل
الدين هو الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه وفروع الدين
هي سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات
والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها كما
ذكرنا والكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اي مشتملة عليها
لانها تؤدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا
كانت النية شرطا فيها وكونها لما وجبت لاجزائه على الفعال المحظورة
وزجرا عن الجناية كالحدود ولم يجب ابتداء على وجه التعظيم

لدلوك صح

لايجاب صح

اصل الدين صح

لله تعالى كما وجبت العبادات فكان فيها معنى العقوبة ولما كانت
دائرة بين العبادة والعقوبة والسبب ينبغي ان يكون ملائما للمسبب
فلا يصلح سببا للكفارة لا ما يكون دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين
المعقودة عن الحنث والقتل الخطأ ولهذا لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا كما لا يصلح المباح كالقتل بحق
واليمين المعقودة سببا واعترضوا على هذا بان الافطار في رمضان
عمدا سبب للكفارة مع انه غير مباح بوجه واجابوا عنه بانه مباح
من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك ملكه ولهذا يصير به
متعبدا لله تعالى لانه يجعل ملكه لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى
ملكه يكون مباحا له ومن حيث انه جناية على الصوم محظور وفيه
بحث اذ العبد وما يتصل بقدرته واختياره مملوكان لله تعالى
اسوة مملوكية العبد وافعاله لسيده لانه تعالى خالقه وحافظه
ورازقه ومالك قدرته واختياره وحافظها بعبادته لله بملك
ان يخالف بنفسه ويمتثل بالمراسه ويكف عما نهى ومعصيته بخلاف
ذلك لا انه جعل ملكه لله تعالى او لم يجعل كيف والاباحة والحرمة والوجوب
حكم الله تعالى ويمتنع الحكم بالاباحة والحرمة معا ثم اعترضوا بالاكل
فطرا بالزنا او شرب الخمر فانهما يوجبان الكفارة مع انهما حرامان
من جميع الوجوه واجابوا بانهما مفطران لا من جهة انه حرام بل لكونه
وجود المفطر صحيحا لو زنى او شرب ناسيا لصومه لا يجب الكفارة فعلم
ان وجوب الكفارة بحرمة الوطء المفطر والشرب المفطر من غير اعتبار
وصف الحرمة او الحل لان في غير المفطر يفسد الصوم فكيف يجب الكفارة
ثم نقض الوطء المحرم متناول لوطء المنكوحة ووطء الاجنبية وكذلك
شرب المفطر متناول للشرب المباح كشرب الماء والحرام كالخمر

المحض صح

قتل الخطأ صح

لا صح

وسبب الكفارة نفس الوطي العمد والشرب العمد وهو دائر بين
الحظر كما ذكرنا انه ورد على مملوكه والزائد من الحرمة والحل لا مدخل
له فيه وقد عرف انه مملوك الله تعالى وان الاباحة والحظر حكم
الله تعالى وهما ممتنعا الاجتماع لاستحالة ان يحظر الافطار مهنا من
جهتين جهة الزنا او شرب الخمر وجهة افساد الصوم فكيف يكون
الاباحة فما الفرق بين هذا وبين ان يقال الزنا وشرب الخمر في رمضان
مباح فان قلت الوطي في الزنا من حيث انه وطي مباح لانه كوطي المنكوحة
كما ذكرنا وانما الحرمة من جهة الزنا قلت لا نسلم ان الوطي من حيث
هو وطي مباح اذ المطلق لا يوصف بما اختص به بعض مقيداته دون
البعض والا لما اختص به بل له في كل مقيد حكم اخر فالوطي في الزنا
حرام وفي المنكوحة مباح كالحركة فانها من حيث هي لا عبادة ولا معصية
بل في الطاعة كالصلوة عبادة وفي المعصية كالزنا معصية وكذا
حكم كل مطلق وهذا بحث مرغوب فافهمه وايضا لو صح هذا يلزم ان
يكون القتل العمد من حيث انه قتل مباح اذ هو في القتل بحق مباح
وكذا في كل فعل حرام ثم اعترضوا بانه يلزم ان يكون الزنا مباحا
من حيث انه شرب فينبغي ان يسقط الحد بهذه الشبهة واجابوا بان
الشبهة المسقطة ما تخل بحرمة الزنا والشرب وهذه لا تخل وفيه
بحث اذ لا نسلم انها لا تخل ولا نسلم ان الشبهة المسقطة ما تخل
بحرمة الزنا والقتل الخطا دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من
حيث انه تعمد مباح مباح وباعتبار اصابة محترم محظور وكذا
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام وكذا الثمن المعروض
مباح من حيث انها تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولكن سرعت في
بيعه نصرة للحق لانهم كانوا يحلفون في سعة الرزق عليه السلام وهو

ايضا

ايضا منهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة
لكل حق وباطل وعلى هذا اسباب سائر الكفارات فالمعاملات
بتعلق البقاء المقدر بتعاطيها والمعاملات عطف على قوله كالخ والباء
الاولى متعلقة بمشروعة في حق لم مشروعة باسبابها والثانية بالتعلق
يعني كالمعاملات مشروعة بتعلق البقاء المقدر للعالم بتعاطيها
اي بمباشرتها اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدر بمباشرتها
لان الله تعالى قدر بقاء العالم وبقاء جنس الانس الى قيام الساعة وهذا
البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وبقاء
النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن وما يتوقف عليه
هذه الثلاثة والتناسل انما يحصل بازدواج الذكور والاناث على وجه
يختص المراة بواحد لئلا يشتبه الولد على الرجل فيمتنع عن بذل المؤنة
والتربية وليس للام في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فضاع الولد
وانقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمؤانسة
والتناسل فشرع النكاح وما يحتاج اليه بقاء النفس من الغذاء واللباس
والمسكن انما يحصل بالكسب والمعاوضة اما بالمال او بالعمل والانسان
مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفع نفسه فيكون مائلا الى
الظلم والخصومة فلا بد من معاملة بين الناس على وجه يزيل شرهما
السابق لئلا يقع التنازع بين الناس المؤدي الى المخاصمة المفضية الى
الفساد والخراب فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة والتعامل على الوجه
الخالي عن التنازع والتخاصم قوله والايمان بالايات الدالة الايمان با
لله وصفاته واسمائه واجب ما يجب لله تعالى بسبب الايات الدالة على
حدوث العالم لانها لما دلت على حدوث العالم دلت على وجود صانعه
وصفاته وعلمه وحكمته وارادته وقدرته وعظمته وجلاله لقوله

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي
الالباب فلـــــــ وانما الامر لالزام ما وجب هذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فايدة الامر و
الايجاب فاجاب بان الامر انما ورد لالزام اداء ما وجب علينا بسببه
كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم يلزمه الاداء اما الطلب وحاصل
هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
كما مر وقد عرفت انه لا معنى لنفس الوجوب او الوجوب في الذمة
الا وجوب الاداء بطريق التوسع واذا كان وجوب الاداء بالسبب فما
فايدة الخطاب فقد عاد السوال ثم بالشرايع يلزم وجوب الاداء بطريق
التوسع وبالطلب نصير مضيقا بل الجواب ما علم ان سببية السبب
للحكم بايجاب الحكم عند لا بذاته والايجاب سبب سببيته فلا بد منه
فلـــــــ ودلالة هذا الاصل اجماعهم اي الدليل على ان نفس
الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب
الصلوة على من يصلح للخطاب لعدم الفهم مثل النايم والمجنون
والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة حتى امروا
بالقضاء بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك استدايا لاشتراط نية
القضاء فيه والقضا لا يجب الا بدلا عن الفايت ولهذا لا يجب القضا
على من لم يجب عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت
والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب في الوقت
ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم حتى لزم عليهم القضاء
وفيه بحث لما قلنا ان سببية الحكم بايجاب الحكم عند لا بذاته فكيف
ينفك ثابت السبب عن ايجاب الله تعالى ولم لا يكون الفهم السابق لان
الخطاب من زمن النبي عليه السلام الى قيام الساعة وايضا ليس الاجماع

الا في حق النايم لان عند الشافعي رحمه الله لا يجب الصلوة على المغمى عليه
والمجنون اصلا فلا يوجب القضاء عليهم بعد الافاقة اذا كانا مستوعبين
ووقت صلوة واحدة والحق انه وان تحقق من قواعد الشرع والعقل ان
الله تعالى ما يجايه طلب الاداء من العباد موسعا كان او مضيقا عند تحقق
السبب وانتفاء العذر والقضاء عند العذر او التقصير اما مع المنع
عن الاداء كما في الحايض او مع التخيير بين الاداء والقضاء كما في المريض
والمسافر مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مع قوله تعالى ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا في غير ذلك مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس وهذا واضح فايجاب الله تعالى بالسبب يكون
عند السبب ايجاب الاداء وبعد انتفايه ايجاب القضا كانه قال اذا فعلوا
كذا عند السبب وان لم تفعلوا لعذر او تقصير فافعلوا بعد انتفاء السبب
تداركا لما فات وجوبه في الشرع كما جعل سببا وفات عنكم وعلى
هذا لا يجب الاداء على صاحب العذر عند السبب اما مطلقا في
العذر المانع كالجنون للصوم والنوم للصلوة واما معينا في غير المانع
كالسفر للصوم اعلم ان العلما اتفقوا على وجوب الاداء على
المقيم عند السبب واما على صاحب العذر فقد اختلفوا فيه
فمن خصص الخطاب والسبب بغير العذر ودين قال لا يجب عليه
اما مطلقا او معينا كما مر ومن عممهما قال يجب معينا لتمام السبب
والحكم في حقه كما في حق المكره على الافطار اصح الاولون بظاهر
قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله عليه السلام رفع عن امتي القلم عن ثلاثة عن النايم
حتى استيقظ والصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق وبانه
لا يستحق العقاب بالترك فلا يكون الوجوب محققا عليه وانما

يجب القضا بحقوق الوجوب في الشرع نسبه وان لم يكن بالنسبة
اليه واضح لجزمنا بان القضاء عوض عما وجب عليه وفات
والا فلا وجه للقضاء ولو كان مي لم يجب لم يجب القضاء كما امر
في الكافر والصبي والحائض اذا زال العذر بعد خروج الوقت
ولان الاداء لو لم يجب على المكلف مثلا لما سقط الواجب عنه
بالاداء فلما الوجوب على التخيير كاف في السقوط فلا يلزم على
التعين وقد عرف ان بحقوق الوجوب في الشرع عند المصنف كاف
في لزوم تدارك ما اوجبه الله تعالى في الشرع فلـــــــــ وانما
يعرف السبب بين اما في كون الشي سببا فقال انما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم
الشهر وحج البيت وصر الضرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق
الحكم بالسبب بان لا يوجد دونه وتكرر بتكرره لان الاصل في
اضافة الشي الى الشي ان يكون الشي المضاف اليه سببا للمضاف
كقولك كسب فلان وعبد الله لان الاضافة موضوعة للتمييز فكان
الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص
الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا
واما الشرط فانما يضاف اليه لانه يشابه السبب من حيث انه يوجد
عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة ما لم يقم
دليل المجاز وفيه بحث لان المضاف هو العبادة كصلوة الظهر
لا وجوبها والكلام فيه والوجوب مضاف الى العبادة وهي
ليست بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس
بمضاف وايضا اتفق اهل اللغة على ان اضافة المصدر
الى الزمان اذا لم يقع لظرفية الزمان او معموليته كصوم

اليوم

اليوم ويعرفه الوقت قوله وكذا اذا لازمه دليل قوله
وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية فكذا يدل ملازمه
اي الشي وتكرره بتكرره على السببية لان هذا صفة السبب وهذا
موضع ما قلنا قبل ان ترتب الحكم على شي بحيث يتكرر بتكرره
دال على جعل ذلك الشي سببا قوله وفي صدقة الفطر جواب
سؤال وهو ان يقال صدقة الفطر اضيفت الى الراس كقول الشاعر
ذكوة رؤس الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه
وانما اضيفت الى الوقت فقيل صدقة الفطر وكذا تتكرر بتكرر
تكرر الفطر مع عدم تكرر الراس كما تتكرر بتكرر الراس مع اتحاد
الفطر فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا ولم تجعلوا الفطر سببا
كما جعل الشافعي رحمه الله مع ان اضافتها الى الفطر اشهر من اضافتها
الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس في السببية وان وجدت
الاضافة فيهما لان وصف المؤنة في قول النبي عليه السلام دال
على اعتبار الراس لانه عليه السلام اجراها مجرى المؤن بقوله
ادوا عمن تمونون اي تحملوا مؤنة عمن وجب عليكم مؤنته
والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه فصرفه الراس سببا
لمؤنة حيوتهم وطلب لبقائهم وقد سبق ان التمسك بالاضافة ضعيف
لان المضاف هو الصدقة دون وجوبها والكلام فيه والصواب
ما قلنا ان ترتب الحكم على الشي بحيث يتكرر بتكرره دليل واضح
على السببية فان قلت معنى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
اذا افطرتم ادوا صدقة الفطر عمن تمونون في يوم ترتب الصدقة
على الفطر بحيث يتكرر بتكرره فيكون السبب هو الفطر قلت سلمنا
ان يؤدي هكذا لكنه لا يضر بما قلنا كقوله عليه السلام ادوا زكوة

اموالكم فان تقديره اذا حال الحول اد وا زكوه اموالكم مع ان السبب
هو المال والحولان هو الشرط واما تكرر الوجوب عند تكرر الفطر
مع عدم تكرر الراس فليس لتكرر الفطر بل لتكرر الراس تقديرا
لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بعض
الزمان ويصير كان الراس قد تكرر كما ان النماء الذي لاجله كان
المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الزمان الحول مع ان المال
واحد فصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة تجدد نفسه قوله وعلى
هذا تكرر العشر يعني اعتبار تكرر السبب تقديرا بتكرر الوصف متحقق
في كل سبب ثابت فان سبب العشر والخراج الارض النامية كما ان
سبب الزكوة المال النامي الا ان النماء عين في العشر حقيقة وفي الخراج
حكما وهو التمكن من الزراعة والتحقيق ان السبب التام هو السبب
مع الشرط فيكثر كل منهما يوجب تكرر السبب التام والله اعلم
فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة
القصد مع الجزم ولهذا كان قول القائل اعزم ان لا افعل كذا
او ان افعل كذا ممتنا لان توكيده بمصدر يمتنع ممتنا وقال عزمت عليه
اي اقسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص
السعر رخيصا اذا سهل اصابته وفي الشريعة العزيمة عبارة عما شرع
ابتداء غير مبني على اعذار الناس ويدخل فيه معظم العبادات
وترك المحرمات والرخصة ما شرع بناء على اعذار الناس كاجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه والافطار في رمضان بعذر المرض
والسفر ثم العزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل
لان العزيمة اما ان يستحق تاركه في جميع وقته العقاب اولا والاول
اما ان ثبت لزومه على العباد بدليل لا شبهة فيه وهو الفرض

قوله وتكرر الوجوب بتكرر الفطر جواب عما قال لو كان الراس سببا يعني الا يتكرر الواجب بتكرر الفطر لتكرر الراس لكن تكرر الراس تقديرا بتكرر الوصف

او بدليل فيه شبهة وهو الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه
الملامة وهو السنة او لا وهو النفل ويدخل في هذه الاقسام
الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل
قطعي كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان
فيه شبهة كترك اكل الضب والارنب والسلحفاة وسنة او نفل
ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس ويدخل في النفل المباح
ان جعل من العزائم ثم الفرض في اللغة القطع والتقدير وفي
الشريعة ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب
مثل الايمان والصلوة الخمس والزكوة والحج قوله وحكمه اللزوم
علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن يعني حكم الفرض لزوم
العلم به لتحقق الدليل القطعي والتصديق بالعلم والعمل
بالبدن وهذا التصديق هو الايمان فيكون جاحده كافرا وكذا
اقامته بالبدن حتى لو ترك الجمعة بغير عذر غير مستحل به
يكون فاسقا ولا يكون كافرا لبقاء التصديق الذي هو الايمان
فصل والواجب ما ثبت الوجوب السقوط واللزوم
وفي الشريعة ما ثبت لزومه علمنا بدليل فيه شبهة مثل ظني
الدلالة وبدليل اذ كان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية
ونحوها وحكم الواجب لزوم العمل بالبدن كلزوم الفرض لكن
لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين حتى
لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وترك
العمل بالواجب على ثلاثة اقسام تركه مستخفا باخبار الاحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا وتركه متاولا لادلتها وتركه غير مستخف ولا
متاول والاول يوجب تضليل التارك وان لم يكفر لانه رد خبر الواحد

العمل صح

ووجوب به ثابت بدلايل قطعية و الثاني لا يوجب التضليل
ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث يوجب التفسيق دون التضليل لان
العمل به لما وجب كان تركه من غير تاويل معصية وصفا والقسم
الثالث ما ذكره المصنف وهنا بحث لان الواجب كما ثبت وجوبه
بخبر الواحد فكذا ثبت بالخبر المشهور اذ فيه شبهة لكونه احادا لا اصل
وثبت ايضا بالكتاب اذا كان غير واضح الدلالة فيخصصه الخبر
الواضح لا وجه له وجعل الشافعي رحمه الله الفرض الواجب مترادفين
وقال معناهما واحد وهو ما يلزم تاركه ويلام شرعا سواء ثبت
بدليل قطعي او ظني لان اصلا وطريق الثبوت لا يوجب اختلافا
الثبوت في نفسه فان اختلاف طريق الحرام بالقطع او الظن
لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو حرام وكذا اختلاف طريق الفرائض
وفيه بحث لان ثبوت المدلول على حسب قوة الدليل وضعفه
ويكون لزوم العمل في الفرض اقوى واتم من لزومه في
الواجب بيانه ان النص المقطوع به هو قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن الزم قراءة القرآن اعم من ان يكون فاتحة او
غيرها والمراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الزم الفاتحة تعيينها
فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير الكتاب
وذلك بان يحمل قراءة الفاتحة واجبة لا فرضا حتى لو قرأ السورة
وترك الفاتحة لا يحكم بفساد صلوته ولا يؤمر بالقضاء لان بناءهما
على العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولو ترك القراءة مطلقا يحكم
بالفساد والقضاء ليستقر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين

على مرتبتهما فان قلت هذه الصيغة لنفي الفضيلة لا للوجوب كقوله
عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة الا بحضور القلب
قلت ثبت بالاجماع كونه موصوفا بالسنية والسنة الطريقة
المسلوكة في الدين السنة لغة الطريقة اي السيرة مرضية كانت او غير مرضية
وفي الشريعة الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن يؤتسى به في الدين من الصحابة وغيرهم
لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين لكن مطلق السنة
ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام والمصنف ما فسر تعريف السنة بنفي
الافتراض والوجوب فيدخل فيه الفرض والواجب ويريد بالسنة ههنا
فعله كان وقوله ما لا يكون فرضا ولا واجبا والا لما صح جعلها قسيمة
لهما والسنة قد تكون فرضا وواجبا ومستحبا وما حا فعله كما في
فصل البيان او قوليه وحكمها ان يندب الانسان باداء منها من غير افتراض
ولا وجوب لقوله عليه السلام عليكم بسنتي قوله امرنا باحيائها اي من غير
افتراض ولا وجوب اللائمة الملامة وهكذا حكم سنة الهدى لا مطلق السنة
اذ لا ملامة بترك السنن الزوائد ثم حكم السنة ان كل فعل واظب عليه النبي
عليه السلام كالتشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى فعله
ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه بل تركه
تارة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب
في الوضوء يندب الى فعله ويلام على تركه ولا اثم بتركه واما التراويح
في رمضان فهي سنة الصحابة رضوان الله عليهم اذ لم يواظب عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهي مما
يندب على فعله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه النبي عليه
السلام فان سنته اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم فلا

او م

وهذا صح بدل السنن

والسنن نوعان السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزائدة وسنة الهدى
ما يكون اقامتها تكميلا للهدى اى الدين وهى التى يعاقب بتركها كراهة
واساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب والسنن الزائدة هى التى اقامتها حسنة ولا
يعاقب بتركها كراهة ولا اساءة كتطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وغير ذلك من الاعمال الزائدة وافعال خارجة الصلوة من القيام
والقعود والمشى والجلوس والاكل وغير ذلك والمكلف لا يطالب باقامتها
ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها قوله وعلى هذا يخرج
اى على ان سنة الهدى توجب تركها الكراهة والاساءة والزوائد لا توجب
ساءتها تخرج سنن الهدى والزوائد من الالفاظ المذكورة فى باب الاذان
من المبسوط حيث قال يكره ومن اساء ومن لا بأس بما يكره الاذان
فاعرفه ما روى فى حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اى اصله
ويكره تكرار الاذان فى مسجد محله ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة سنة
الهدى وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك
السنة المشهورة وان صلت النساء باذان واقامة صارت صلوتهن مع اساءة
لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا بأس بان تؤذن بعد وقتها وتقيم بعده
لان كلا منهما ذكر مقصود على حدة فلا بأس بان يأتى بكل منهما بعد اخر
ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويجاز فى الوقت لان المقصود
وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل وبعاد اذان الجنب وكذا
اذان المرأة هذا ما قيل والصواب ان يعرف معنى المعانى ليعرف حيث جاء
فى المتن سواء فى باب الاذان او غيره وطريقه ان يقال الفعل اما ان
يكون اولى من الترك بحيث يستحق تاركه من العقاب او لا فان كان
وثبت ذلك بدليل قطعى فهو الفرض والا فالواجب وان لم يكن بحيث يستحق

تاركه العقاب فاما ان يكون اولويته ظاهرة وهو المندوب كالنفل
فى الوضوء او ادنى منه وهو المستحب كمسح جميع الراس او ادنى
منه وهو الافضل كالتربيع فى الوضوء وان لم يكن اولى من
الترك فاما ان يكون الترك اولى بحيث يستحق فاعله العقاب
او لا فان كان وثبت ذلك بدليل قطعى فهو الحرام وان لم يستحق
فاما ان يكون اولويته ظاهرة او لا فان كان فهو المكروه كالتزعزع
فى الصلوة وان كان ادنى منه فهو الاساءة كالاستنشاق فى الصوم
وان كان ادنى منه فهو ما لا بأس به كاخذ الماء فى الفم حال الصوم
وان لم يكن الترك اولى منه ولا هو من الترك فهو المباح قوله
والنفل النفل فى اللغة الزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانه زيادة
على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل
ثواب الآخرة وفى الشرع ما شرع زيادة على الفرائض والواجبات
والسنن وهو شرع لنا لا علينا حتى لم يعاقب تاركه ملامة وحكمه
انه يثاب المكلف على فعله عباده واداء العبادة سبب للثواب
ولا يعاقب على تركه لعدم الفرضية والوجوب ولا يلام لعدم
كونه سنة ويضمن بالشروع عندنا فيطالب بالمضى ولو لم يمض
فيطالب بالقضاء وعند الشافعى رحمه الله لا يطالب بواحد منهما لنا
ان النفل الموصل عباده وتقرب الى الله تعالى حتى لو مات فى
هذه الحالة او فسد يرجون احيانا بان جن او اغمى عليه او احتلم
يثاب عليه واذا كان قربة صار حقا لله تعالى مسلما الله وحق الغير
محترم يجب صيانته عن الافساد وصيانته بتتميم الباقى فوجب عليه
تتميمه قوله وهو كالنذر اى الشروع فى النفل فى كونه موجبا للاتمام
كالنذر فى كونه موجبا للابتداء والاتمام صيانة له مع ان النذر صار

لله تعالى قولا لا فعلا ووجب به الابتداء الذي هو اقوى من البقاء
فلأن وجب البقاء بالشروع الذي هو اقوى لانه صار لله تعالى فعلا
كان اولى لان الفعل اقوى من القول والبقاء اسهل من الابتداء عن
العدم وهذا يحتاج السبب للابتداء دون البقاء وشرطت الشهادة في ابتداء
النكاح دون بقائه وعن الغني تمنع ابتداء النكاح دون البقاء كما
في الوطي بالشبهة وكذلك الصلاة لله تعالى الفعل مشروع غير واجب شاب
على فعله ولا يعاقب بتركه فوجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة
العبادة لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا
يأتي بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا للواجب وساغ الافطار
للصائم نفلا بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما تحققت هذه الاحكام
واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا
في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق
بدرهم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في
الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي حل له تركه فبطل القول
المروي ضمنا وتبعا لتركه بالنص عليه لا قصدا ولا يكون ابطالا لاحكام
كمن شرع في صلاة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه
يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني والفرق واضح بين النذر والنفل
لان النذر التزام بالقول وله دلالة ذلك واذا التزم لزمه بخلاف
الشروع فانه ما التزم سوى اداء بعض العبادة ولم يتصرف فيما بقي الالتزام
ولا يلزم هذا ما ذكروه وهو صحيح لان الباقي صار واجبا لرعاية
الضرر المؤدي لا لذاته فجاز ترتب تلك الاحكام عليه كما ان الطهارة
في الصلاة واجبة لصحة الفعل لا لذاتها وكذا اركانه وهذا النوع

سلمنا ان جميع الصلاة يصير بالشروع لكن حكمه يصير بعد الاداء

من الوجوب لا ينافي ترتب تلك الاحكام والدراهم غير وارد لان
المتصدق بدرهم تصدق مستقل لا يفتقر الى تصدق الباقي في
كونه تصدقا حلالا وبعض النفل قد يبطل ضمنا لا قصدا فلنا تركه الباقي
عين القصد وكذا الشروع على ظن انه عليه لانه قضاء لما اداه و
خرج عن العهدة فيكون غلطا وما التزم كونه نفلا في الابتداء فيكون
في حكم المسقوط كمن ادى الدين ثم نسي واراد اداءه ثانيا حلالا والنفل
فانه عبادة ابتداء صفا لله تعالى وفرقه في الدر ضعيف اذ لا نسلم انه
ما التزم الكل عند الشروع والـــــــ واما الرخص اسم الرخصة
اطلق في الشرع على اربعة معان اثنان منها حقيقية واثنان مجازية
وذلك لانه اما ان استعمل في معناه الحقيقي ومعناه ان يكون بدنا على
العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي
ومعناه لا يكون مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة اذ عدم المحل
عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام
المحرم والحرمة معا اولا والاول اقوى من الثاني باطلاق اسم الرخصة
عليه لان كمال الرخصة بكمال الحرمة كاجراء الكلمة الملجأ كلمة الشرك
على اللسان والثاني كافطار المريض فانه مع قيام سبب الحرمة وهو
الشهر لكن الحرمة متأخرة الى زمان زوال العذر من حيث قيام السبب
حقيقة ومن حيث تأخر الحكم كان دون القسم الاول والثاني وهو
المجاز اما ان يكون السبب في غير شرعنا كحظر الاصر عنا او في شرعنا
في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه في المجازية لتحقق
السبب في شرعنا في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه
في المجازية لتحقق السبب في شرعنا كسقوط شرط الجمعة في السلم
فذلك مما استبيح قالوا يعني تعامل به معاملة المباح لا انه يكون

ما حققه لان سبب الحرمة والحرمة فاعلان لان الاسباب ثابتة بانه
ومن علل فلا يتخلف عنها احكامها والا باحة تضاد الحرمة فلا يمكن
الجمع بينهما الا انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط
المواخذة اسقاط الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يواخذ
بها لا يلزم ان يكون الكبيرة مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا قال بعضهم
الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وفيه
بحث اذ لا نسلم ثبوت المحرم والحرمة في حق المعذور وهذا واضح
لان الله تعالى شرع لبعض العباد حكما وللبعض حكما اخر ووضع
للاحكام اسبابا فسبب كل حكم انما يكون بالنسبة الى من شرع له ذلك
الحكم لا مطلقا ولا يلزم الحدث دليل عليه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لانه تعالى انما
جعل الشهر سببا محرما في حق المقيم الصحيح دون المريض والمسافر
وكذا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وانما صح اداء التحريمة
بالاحاديث والمهر في حقهما سبب للوجوب المخير وفي حق المخير
للمخير والكلام في ترك المواخذة مع الاذن بالكبيرة غير وارد اذ
ليس في الكبيرة اذن الشرع ولو تحقق الاذن فلا نسلم انه ليس بمباح
في حقه قوله اجراء المكره كلمة الشرك على اللسان شرط اطمينان
القلب بالايمان لان السبب وهو الايات الدالة على الوحدانية وجميع
ما اوجب الايمان بها قائم والحرمة باقية والحرمة الامتناع عن اجراء
كلمة الشرك ورخص فيه لضرورة حفظ النفس والمقصود رجوعه من
الله تعالى مع بقاء الايمان في القلب هو الركن الاصلي وبحث دوامه
دون التكرار باللسان ولو بذل نفسه صلابة واعزازا لدين الله تعالى
وصيانة لحرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي

ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال هو رسول الله قال فما تقول في قال ايضا
ايضا فخلاه وقال لاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في
قال انا اصم فاعاد ثلاثا واعاد جوابه هكذا فقتله فبلغ ذلك النبي
عليه السلام قال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد
صدع بالحق فهنيئا له فعلم انه امتنع من حق هل كان اخذا بالرخصة
قال وافطار في رمضان اذا اكره الصائم على الافطار يرخص
له ذلك اذ عليه القضاء فيكون حق الله تعالى مع حق نفسه باقيا
وان صبر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لاظهار الصلابة
في الدين واعزاز دين الله اما اذا كان مريضا او مسافرا ولم يفطر
حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر فيكون اثما بالامتناع
وكذا اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك دعاية لحق نفسه
واختيار حق الغير بالضمان والصحيح انه لا يجوز له بذل النفس
اذ ليس في ذلك اعزاز الدين وترك الخائف على نفسه او عضوه
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخصة والاتيان بهما والصبر
على ذلك عزيمة لقوله تعالى اخبارا عن نصيحة لقمان لابنه وامر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من
عزم الامور ولو بذل نفسه في اقامة حق الشرع يكون ماجورا
لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به و
حرمة ما نهاهم عنه لا بد وان يوثر فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان
يطمع باثر فعله فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف
نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا باثر للمشركين وفيه بحث

اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز ان يكون بغير العنف بل بالحكمة
والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل اقوى مع سلامة النفس وح
لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وقال عمر رضي الله عنه اذا رايتم اخاكم زلة فقوموه
وادعوا الله تعالى ان يتوب عليه ولا تكونوا اعوان الشيطان عليه
وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة وهذا ظاهر في اجراء كلمة الشرك
لانه اهانة باصل الدين دون الباقية لشرعية الخلف وتقديم حق
العبد والورود على العزيمة وحرمة الالقاء الى التهلكة وشائبة
رد الانعام وقد ـــــ واما النوع الثاني وهو الزنى دون القتل
الاول في كونه رخصة حقيقة فاستباح مع قيام سبب الحرمة وتراخي
الحرمة الى زمان زوال العذر اذ قيام السبب مع الحرمة اقوى مما تراخي
الحرمة عنه كالبيع الباتّ مع البيع بشرط الخيار والبيع بثمن حالّ مع البيع
بثمن موجل كفطر المريض والمسافر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما
وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان وجوب الصوم
وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر وقد ثبت
قدر ان السببية ليست في حقهما بظاهر هذا النص والخطاب منصرف
عنهما لا متوجه قوله اي وهذا اي ولان سبب الحرمة قائم مطلقا
الا ان منهما في الحال قلنا قدر ان الصحة لقيام سبب الوجوب المخير
قوله ولان اي ولان الوجوب تراخى في حقهما لم يلزمهما الامر بالعزيمة
لوما تا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان
الوجوب ثابتا عليهما للزم عليهما الامر بالعزيمة لان ترك الواجب يعذب
برفع الاثم لكن لا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا

زل زلة

رخص الترخيص

افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالعزيمة وكذا الحائض
فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل
بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه العمل بالرخصة اولى حتى كان
الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد لظاهر قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا
في افضلية النظر واحتج اصحابنا بان السبب الموجب وهو شهود
الشهر متحقق وتاخر الحكم بالاجل لا يمنع التعجيل كالدين المؤجل كان
المؤدي للصوم عاملا لامر الله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه للترفه
فكان الاول اولى ولهم ان يقولوا انما يكون لله تعالى ان لو كان موافقا
لحكمه قوله وتردد في الرخصة يعني كما ان الفطر يسرا فكذا في الصوم
فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي
الشهر فانجبر عسر الصوم بهذا اليسر فكمل دليل الصوم والاخذ به
اولى الا ان تضعفه الصوم فانه يكون الافطار افضل ولو صام
حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام اخر
او التعجيل بشرط السلامة والتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف
المشروع فيكون حراما فلا يكون مؤديا لحق الله تعالى بخلاف النوع
الاول فان الوجوب متحقق به ولو نزل نفسه يكون مقيما لحق الله
فيثاب قوله واما النوع الثاني فما وضع عنا من الاصر والاغلال
التي على من قبلنا رخصة مجازا لما قلنا ان عدم الحكم لعدم سببه
لا يكون رخصة لكن من حيث التسهيل علينا اطلق اسم الرخصة عليه
مجازا لان الاصر الثقل والعمل الشاق كلزوم قتل النفس للتوبة وكذا الاغلال

قوله

تا قوله

مقصور

نحو قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب
واحراق الاضحية وتحريم الحروق في اللحم وتحريم السبت ومنها
بحث وهو ان جميع شرعنا ايسر واسهل من شرائع قبلنا لقوله عليه
السلام بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فما وجه اطلاق الرخصة
على الجميع وما قال به احد فالجواب واما النوع الرابع فاسقاط
والصواب انه اسقاط مشروع باخراج السبب عن السببية في محل
الرخصة اصلا يكون مجازا اذ ليست الحرمة في محلها كما يكون في الرخصة
الحقيقية ومن حيث انه نفي السبب والحكم مشروعين في الجملة كان
اضعف في المجازية من القسم الثالث وهذا يسمى رخصة اسقاط
وذلك الساقط كالعينية المشروطة في البيع لقوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك فجعل انتفاء العينية سببا للحرمة وكان من عادتهم
انهم يشترون الشيء الذي لا يملكونه ثم يسترونه بثمن رخيص و
يسلمونه الى المشتري فنهى النبي عليه السلام عن ذلك ورخص في
السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة الساعات لتحقق القدرة
على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له و
سقوط هذا الشرط للتيسير على المتعاقدين ليتوصلوا الى مقاصدهم
بالاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده
من الربح قوله وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتهما اي سقطت حرمة
الميتة في حق المضطر وحرمة الخمر في حق المكره حيث لم يبق مشروعة
عندنا اصلا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان
الحرمة لم ترتفع لكن رخص له للاضطرار كما في الاكراه على الكفر و
اكل مال الغير والله ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وكثير من

مح كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة حتى سقوط السبب عن محل الرخصة صح

محل الرخصة عن السببية في الجملة صح

من

العلماء

من العلماء وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم
لثبوت الحرمة ويكون اثما عندنا لتحقق الجناية وفيما اذا حلف لا ياكل حراما
بحيث ياكل من المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا لنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حاله
الضرورة وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيلزم ضد التحريم وهو
الحل ويفصل المحرمات في انه لغو وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وفيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم
فلا تاكلوا منها الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان قيل جاز ان يكون التقدير وهي محرمة
عليكم الا ما اضطررتم فلا يلزم تكرير ذكر الحرمة وما ذكرنا فيه تقدير
والاصل عدم التقدير ثم قيل كما استثنى منها فقد استثنى ايضا اجراء
كلمة الكفر وهو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان فينبغي ان يكون الاجراء مباحا ايضا وقد ذهبتم الى انه
حرام قلنا ما ذكرنا استثناء من النظر فيكون اباحة وما ذكرتم ليس باستثناء
من النظر فلا يفيد الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره
فينفي الغضب والعذاب بالاستثناء واستثناء مما لا يدل على كون الحل الجواز
ان يكون حراما ويعامل به معاملة المباح كما في واضح الحالف بقوله ثم
فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم غير متجانف
لاثم اي غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق فان الله غفور
رحيم يغفر له من اكل المحرم عند الاضطرار فدل اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة لا انه يرفع المؤاخذة رحمة كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة من
الاشياء لصفات قبائح للخبث والضرر وهي لا تنعدم في حالة الضرورة فاطلاق
اسم المغفرة جاز ان يكون لاحتمال ذلك التناول على سد الرمق

الحل

قالوا ان هو

وضع

حرصا لان قدر مدّ الرمق غير معيّن بل ذلك انما يكون بالاجتهاد فعسى
ان يقع زايدا فلهذا اطلق اسم المغرفة ولـــــــ وكذلك الرجل سقط
غسلها يعني كما سقطت الجنبة والحزمة سقط غسل الرجل الذي
هو عزيمة في مدة المسح رخصة لان استبدال المقدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم بدليل انه لو نزع الخف بعد المسح لزم غسل الرجلين
واذا لم يسر الحدث اليها لا يجب غسلها اذ لا يجب غسل شيء من البدن
بدون الحدث اصلا فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبدل
اسقاطا لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك
لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة لانه لما اضاف الحكم في ان يكون اللبس على الطهارة
او عدم الطهارة كما في الجبيرة فعلم ان الشرع اهدر السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم وعرضه له شرع المسح عليه والسبب باقية
في الجملة وهي في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة
السلم فكانت رخصة اسقاط فان قلت لم لا يجوز ان يسري الحدث فيتادى
غسل الرجل بالمسح لكن بشرط اللبس على الطهارة وح لا يكون رخصة اسقاط
وان سلمنا انه لا يسري لكن لا شك في ضعف الطهارة ولهذا بطل بانقضاء
المدة فلم لا يجوز ان يكون المسح لتقوية الطهارة لا لازالة حدث الخف
كما زعمتم فيكون السبب عاملا في ضعف الطهارة فلا يكون رخصة اسقاط
والجواب عن الاول ان الطهارة متى تطلب بالشرط فلا مدخل للبس
على الطهارة في ازالة الحدث لا عقلا وانما خلاف ما ذكرنا من مانعية
الخف وعن الثاني ان السبب لا يكون عاملا في احداث الحدث كما
كان قبل فيكون ساقطا ولكـــــــ وكذلك اي مثل ما تقدم
قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا اذ لم يبق السبب

القدم صح

في حقه موجبا للاربع ركعتين فصار ظهر عندنا كفجر وقال الشافعي رح
انه هو رخصة تخيير والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت الوقت
يقضي اربعا سوى قضاها في السفر او في الحضر عنده قول وفي قول
اخر له يقضي ركعتين في السفر وفي الحضر اربعا ولنا الاستدلال
بدليل يوجب هذه الرخصة ونعني بهذه الرخصة اما الدليل فما روى
عامر بن ربيعة والد ابي رحمه الله ان عمر رضي الله عنه قال سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتقصر الصلوة ونحن امنون فقال
عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سمى
القصر صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد وذلك لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن
له الحق اسقاطا كالصدقة بالدين على من عليه الدين وقد سمى الله تعالى
القصاص صدقة بقوله فمن تصدق فهو كفارة له وان تصدقوا خير لكم ومن هذا المسقط
اذا لم يحتمل التمليك بان لا يكون عينا لا يحتمل الرد كالعين عن القصاص
واسقاط الشفعة والطلاق كما يقول لامراته تصدقت عليك بالطلاق
عليك او وهبته منك فتطلق المراة من غير قبول ولا ترتد بالرد
فتبين بهذا ان الله تع اسقط حقه وهو ركعتين عن المسافر ولم يبق
السبب موجبا الا للركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فرضا وح
يكون معنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما
يقال فلان قبل الشرع اي اعتقده وعمل به لا انها قابلة للرد فلا
تردوها واقبلوها قوله واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة
فوجهان احدهما ان الرخصة لطلب الرفق قطعا والرفق متعين
في القصر دون التخيير اذ لا رفق في الاربع اصلا ورخصة التخيير
انما يكون حيث لا يتعين الرفق في شيء والا فلا فايدة في الرخصة وذلك

تخيير صح

استقاط صح

كالعفو

انما يكون ان لو كانت الرخصة من احتاس بحلفه كخصال الكفارة
فان الرفق لا يتعين واحدها اذ جاز ان يكون الاعتاق اسهل من الصوم
لبعض الناس او في بعض الاوقات وبالعكس وكذلك بالنسبة الى الاطعام
واذا لم يكن رخصة التخيير يكون رخصة اسقاط الثاني الاختيار من
القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد لا يلتئم بالعبودية فانه
من صفات الربوبية فانه تعالى يفعل ما شاء ويختار من غير نفع يعود
اليه او ضرر يندفع عنه فلا يرد في اختيار العبد من يسر قوله تعالى
الصوم جواب سؤال وهو ان يقال ما ذكرتم يدل على ان الصوم في
حق المريض والمسافر رخصة اسقاط بدليل الرخصة ومعناها اما
الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال على انه اسقط التعجيل
واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير فاجاب بان دليل الرخصة
لا يدل فيه على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر دون الصدقة بالصوم فثبت العزيمة مشروعة
لان الموجل يعمل التعجيل كالدين الموجل واداء الركوة قبل الحول
وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر
في التاخير بعد اليسر الحاصل بالعزيمة يسر فضل الثواب
وموافقة المسلمين وعسر الانفراد فلا يتعين اليسر في التاخير
هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث لان ما لا يحتمل التمليك انما لم يحتمل
الرد اذا لم يكن الرد قربة الى الله تعالى اما اذا كان يحتمل كاسقاط
الكف عن الاجراء فانه يرد عند الاكراه على الاجراء قربة ولان
تفضل الله تعالى باسقاط التعجيل بالحكم بالتاخير بقوله عز وجل فعدة
من ايام اخر مما لا يحتمل التمليك وقد احتمل الرد بالتعجيل وايضا
في التاخير زيادة ثواب وموافقة المسلمين فان قلت لا يكون زيادة

ثواب اذ ليس عليه في الاربع الا ركعتان وتمام الثواب انما يكون
في تمام الصلاة لا في زيادة الركعات قلت على تقدير التخيير ايهما يؤدي
فهو بما عليه والاختيار في الحقيقة بتخيير الله تعالى كيف ما كان مستمر
فواض العبودية اجمع الناس على ان القصر رخصة فيجب ان رخصة
اسقاط بوجوه الاول قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة والجناح للاباحة لا للايجاب وفيه بحث
لان الجناح انما يذكر فيما فيه مرجوحية كالباس والقصر عند اولى
وفي الاحتجاج لا يناسب مذهبه الثاني اخبار النبي عليه السلام ان
القصر صدقة والصدقة لا تستحق الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
قال فاقبلوا الثالث لو افترض المسافر يتم صح ويلزمه الاربع ولو
كان ساقطا لما لزمه كمصلي الفجر اذا افترض بمصلي الظهر وح تعارض
ما تهما ساء الا ان القصر يسمى عارض وهو السفر فما لم يعارضه لا يسقط
حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي
الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فيتخير بين القليل
والكثير من جنس واحد فكذا المسافر يؤدي ايهما شاء الرابع المسافر
في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر ولا يسقط به اصل
الفرضية المتعلقة بالوقت ولكن ولا يلزم العبد المأذون
اشارة الى جواب الشافعي رحمه الله وتقريره ان نقول لا نسلم ان الجمعة
والظهر متجانسان بل هما مختلفان حتى لا يكون اداء احدهما نية الاخرى
ولا يكون اداء مصلي الظهر مصلي الجمعة ولا بالعكس ويشترط
للجمعة ما لا يشترط للظهر وح يصح التخيير طلبا للرفق بخلاف جنس
المسافر وظهر المقيم لانهما واحد اتحاد الاسم والشرط وهذا صح بناء
احدهما على الاخرى فيتعين الرفق في الاقل ولا يتعين بين القليل والكثير

كما مر قوله وعلى هذا الجواب الذي ذكرنا في العبد المأذون يخرج
ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما لو قال مثلا ان دخلت دار فلان
او شربت الخمر فلله علي صوم سنة بدخولها او شربها فانه
من الوفا بالنذر وهو صوم سنة ومن كفارة اليمين وهو صوم
ثلثة ايام عند محمد رحمه الله قبل موته بثلاثة ايام وهذا اذا كان
المعلق شرطا لا يريد وقوعه كما ذكر فان المقصود منع النفس عن
الدخول والشرب اما اذا كان المعلق شرطا يريد وقوعه كما لو قال
ان شفى الله مريضي او ان قدم فلان فلله علي كذا فلا يخرج فيه بل
الواجب الوفا بالنذر لا غير لهذا التخيير بين الفعل والكفارة في جنس
صوم لكنهما مختلفان معنى لان صوم السنة فيه مقصود خالص
عن معنى الزجر والعقوبة وصوم ثلثة ايام كفارة لما فيه من
خلف الوعد الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح
التخيير طلبا للارفق عند اذخاذ ان يكون الزاجر اشد على النفس
وان كان اقل مما يكون فيه مقصود مثاب بها وفيها ايضا الوعيد
واتخاذ الوعد واظهار الديانة والامانة وان كانت اكثر واشد ولا
خفاء ان قول ابي حنيفة رحمه الله اولا اولى لان الناذر اوجب
على نفسه صوم سنة ان فعل كذا بالنذر والواجب لا يسقط بشيء لحق
الله تعالى وايضا التخيير في الواجب غير جائز والحال ان تركه فلا يكون
واجبا وايضا عهد الحالف وعدم هذا فلزم عليه هذا عند الحلف ولانه
لا يخلو اما ان يكون معنى اليمين حاصلا في هذا النذر اولا فان لم
يكن لا يصح تركا الوفا واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصيغة
نذرا فيه لانها صيغة النذر وزيادة الصيغة اولى وفي هذا اي
قصر المسافر القصر والاكمال سواء بدليل اطلاق الاسم والشرط فلا يفسد

الناذر

الصوم

القصر فيما فسد بما ذكرنا من معنى الغدر في حق المسافر وجنسا
العبد المأذون في الجمعة نظر يعني لزوم الاول من الزمن
الخاص والتعيين على المولى في حق العبد المدبر وجنس من
الدمج والعذاب في حق العبد فان المدبر اذا بقي يلزم
على المولى الاول من كان شيء وفيه المدبر من غير اختيار لا اختيار
لكنه اذا المالكية مقصودة هناك بايجابه كانت فيه معنى الزجر
في الاول كالقصر في حق المسافر والخروج فيه لان المالك لما
فيه لمولاه لا يحصل عنه ولا يحصل التدبير بخلاف العبد اذا
بقي فان المولى يكون مخيرا بين دمج العبد والعذاب سواء كان
فيه العبد اقل او اكثر من العذاب لان الدمج والعذاب مختلفان
معنى ومعنى يكون التخيير فيه طلبا للارفق كما في العبد المأذون
في الجمعة بين الجمعة والظهر فان قلت فيه موسى عليه السلام
من عاني سنين وهي عشر سنين كما قال تعالى وعلى ابا
لا خلاف فيه فلا عدول عن هذا التخيير من الاول والاكثر
في حسن وابعد قلت الكلام فيما اذا كان الوفاء به
اما اذا كان نفلا فخار وكان الوفاء على ان يؤاخذ منه بدليل
قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك فلو صلى المسافر اربعا
يكون اتيانا منها فرضا والزيادة نفلا لكن شرط لمن يعتد
في الشهادة قدر الشهود ويعتبر مسلما لا حر الاسلام فلو لم يجد
قبل يبطل ملوه لاختلاط الناقلة بها فيكون الكمال اكثر
قال في بيان اقسام السنة لفرض السنة ما ثبت
بالفعلية والسنن القولية والاقسام لمطلق السنة قولية
او فعلية يطلق على ما سنه الرسول عليه السلام كالحديث والحديث
السنة القولية يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة من الامر

قوله في تعريف المرسل ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول ع فيه بحث لانه اما ان يراد
بعدم ذكر الواسطة عدم ذكرها مع وجودها او اعم من ذلك سواء وجدت الواسطة او عدمت فان اريد
الثاني لم يكن شيء من احاديث الصحابة المسموعة من الرسول ع مسندا بل تكون كلها مرسلة وليس
الامر كذلك وان اريد الاول لم ينحصر السند في المرسل والمسند لجواز ان يكون سنده ليس من راويها
وبين الرسول ع واسطة اذ لو لم يكن لزم كون ساقط عن سنده من كل راوي وبينه ع وهو محال
ويمكن الجواب عنه بمنع قوله وليس الامر كذلك لما

والنهي والخاص والعام الى المقتضي وتعارض في طريق الوصول
الينا لان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر
وللسنة طرق مختلفة وهذا الباب لبيان تلك الطرق
وما يتعلق بها ثم مقابل الخبر عندنا بانه كلام يحتمل التصديق
والتكذيب واعترضوا عليه بان خبر الله وخبر الرسول لا
يحتمل الكذب ولذا قولنا الواحد نصف الاثنين لا يحتمل الكذب
وقولنا الواحد نصف الاثنين لا يحتمل التصديق فعدلوا عن
ذلك وقالوا هو كلام يحتمل التصديق والتكذيب واعترضوا عليه
بمثل ما مر فعدلوا عن يحتمل التكذيب وعدلوا عن يحتمل التصديق والتكذيب
ليس بعدل في كل موضع واو العطف يأبى ايضا لان التنبيه يقال هو
كلام يحتمل التصديق او التكذيب او يحتمل التصديق او التكذيب قال
المصنف هو عبارة عن مسند المرسل في اصطلاح كلام جمهور لم يذكر
راويه واسطة بينه وبين النبي ع كما نقول قال النبي ع كذا
والمسند ما ذكر راويه مسندا اما مرفوع وهو ما اسند الى ان يصل الى
النبي ع او موقوف وهو ما سمي لا سند الى صحابي او دونه او
موصول وهو ما ذكر فيه الرواة ويكون كلهم عدولا او مضعف وهو
ما ترك راويا او اكثر من الرواة او يكون فيهم من جهل عدالته وكذا
المسند اما متواتر او مشهور او احاد على ما يعرفها والمرسل
له اقسام ما ارسله التابعي وهو مسلم رأى النبي ع وقيل
مسلم صحابيا صاحب النبي ع وما ارسله التابعي وهو مسلم رأى
الصحابة او ارسله تبع التابعي وهو مسلم رأى التابعي وما ارسله
العدول في كل عصر بعدهم وما ارسله بعض الرواة واسناده
للبعض وهذا مقبول للاطلاق والتقسيم لاوجه وهو على الاول
مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع من الرسول ما لم يعلم ارسالا بين
والظاهر فيهم السماع لا اذا صرحوا بالرواية عن آخر وما ارسله

المراد بالاعراض عن ارسال الاحاد ان الخبر كلها من حيث مفهوم الخبر وهو الاخبار بشيء عن شيء وقطع النظر عن القائل وخصوصية المادة ولا شك ان الاخبار المذكورة اذا قطع النظر عما ذكر يحتمله بدل يحتمل صدقا ولا كذبا خفاء ايه لو دلت القرائن على ان المراد بالاحتمال معنى آخر لم يبق للاحتمال معنى اذ الاحتمال بالنسبة الى شيء واحد عين مقصودنا واما مقصودنا الى شيء وهو من عامة الظاهر لكن

القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد
الرواية عن احمد بن حنبل رحمه الله واكثر المتكلمين وعند اهل
الظاهر وجماعة من المحدثين غير مقبول اصلا واحتج اصحابنا
على قبول مراسيلهم ان ارسال الائمة والناقلين وغيرهم كان
مشهورا معمولا من غير انكار من احد فيكون اجماعا على القبول
كمراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن
البصري وغيرهم فان قلت لو كان اجماعا لما جوز الخلاف وقد
اختلفوا فيه قلت الاجماع الاستدلالي والظني جائز فيه الخلاف
احتج المانع من قبوله بان المرسل لو ذكر المروي عنه ولم يعدله
وبقي مجهولا لم يقبل فاذا لم يذكره فالجهل اتم قلنا كلامنا في ائمة
النقل العدول ومثلهم لا يروي الا عمن يعرف عدالته غيره والا
لما كان عدلا وبهذا استدل المصنف في الكتاب فقال الارسال
من القرن الثاني والثالث محمول على انه وضح للمرسل امر مرسله
واستبان له الاسناد لانه عدل تتبع الرواة والاسانيد ولكن
وهو فوق المسند اختلفوا في ان المرسل هل هو راجح على المسند
الواحد دون المشهور عند الحنفية او المسند الواحد راجح
على المرسل وهما سيان مذهب عيسى بن ابان وقوم من اهل
العلم منهم المصنف الى ان المرسل راجح وقال عبد الجبار انهما
متساويان وذهب الباقون الى ان المسند راجح وهو المختار
احتج مرجح المرسل بان المرسل عدل لا يرسل الا اذا وضح له امر
مرسله وحال الاسناد بخلاف المسند فان من لم يتضح له امر مرسله
نسبه الى من سمع منه لكونه في عهدته فيكون المرسل ارجح قوله
يحمله ما تحمل عنه اي يحمل الراوي على من روى عنه ما تحمل عنه

قبول

عند طوائف الطعن فقول المعنى على الراوى لا على لكن هذا الرجحان
للمرسل ثبت بالاجتهاد والرأى كما ذكرنا فلا يكون فى قوة الخبر المشهور
لان الصحيح تقوى وصف الاتصال بالنبى عليه السلام نصا وهذا
رأيا ومتى كان الاتصال اقوى نصا كان اولى فلا يكون نسخ الكتاب
ولا الزيادة عليه به وان فيه شبهة الفسخ والزيادة على كتاب
الله تعالى وذلك غير جائز بخلاف الخبر المشهور وفيه بحث اذ جاز
ان يكون وضوح المرسل عنده لاعتماده فى المروى عنه ولا يكون
كما اعتمدوه عند السامعين او لمطابقة مذهبا لموافقه او يكون
ارساله لعدم تزكية المروى عنه او لسهو اذ العدالة لا تنافى هذه و
الاستدلال بالى جميع تلك الاحتمالات ويمكن السامعون من النظر
فى المروى عنه وسطا من عندهم قول الراوى عنه اذ يكون ذلك
بمنزلة رواية عدلين والمعتبر اعتقاد السامعين وهذا بالحقيقة
دليل مرجح المسند واحتج من زعم التساوى ظنيتين متساويتين
قلنا اما ان يكون ظن اقوى من ظن واما مرسل من دون مولا
وهو القسم الثالث فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله
كما روى واسنده فانه يقبل بلا خلاف بين اصحابنا مثل ارسال
محمد بن الحسن رحمه الله وعمر فان الثقات يروون مراسيله كما
يروون مسانيده على السوية وقال الشافعى رحمه الله لا يقبل الا اذا
اقترن به ما يقوى به كما يتأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة
قياس او قول صحابى تلقته الامة بالقبول او علم من حال المرسل
انه لا يروى عمن فيه شبهة من جهالة او غلبة نسيان او غير ذلك
او اشترك فى ارساله عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او
بشرط اتصاله بوجه آخر بان يعين المرسل او اسند مرسله مرة اخرى

اسند ح

اعتقده

بكونهما ح

قال

السند اما ان يكون مجبورة من القرن الاول جامعا لصفات العلم بخبرهم اولا والثانى
والثالث اما ان يكون مجبورة من القرن الثانى جامعا كما ذكرنا اولا والثالث
اخبار الواحد والثانى الخبر المشهور الاول متواتر عند
اهل القرن الثانى واما كان مجبورة من القرن الثانى جامعا كما ذكرنا
كان اعلى متواتر عند القرن الثانى وهلم جرا وان لم يكن مجبورة من قرن من القرون الاول
جامعا كما ذكرنا لم يكن متواترا عند من بعدهم وذكر القرن الثانى
مذكور بسبط ط ح

قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله لانى اتبعتها
فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسلا سمعه عن عمر رضى الله عنه
وما هذا حاله احق بقبول مراسيله ولا استطيع ان اقول انها
كالمتصلة فى القوة وفى قوله اسند عنى او اسند مرة اخرى
بحث لانه ح يكون العمل بالمسند لا بالمرسل ولا والمسند
اقسام المسند ما ذكر راويه الواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام
ومقابله اقسام المتواتر والمشهور والآحاد لانه اما ان يكون خبر
جماعة يحصل به العلم وهو المتواتر اولا وهو اما ان يكون خبر من لا يحصل
العلم به فى الابتداء ويصير متواترا فى القرن الثانى ويعرف وهو المشهور
اولا وهو الآحاد اما المتواتر فهو اللفظ المتحقق والتواتر المحقق
وفى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قيل يفيد
بنفسه ليخرج ما علم صدقه بالقرائن الخارجة كخبر جماعة من
المعصومين وخبر جماعة وافق دليل العقل وخبر جماعة عن
موت شخص مثلا مع ظهور الجزع والبكاء عليه ثم شرط التواتر بلغة
اشياء تفرد الخبرين تفردا يمنع انضمامهم على الكذب مستندين
الى الحس مستوين فى الطرفين والوسط اما الاول فظاهر
لانه لو توهم تواطؤهم لاحتمل الامر بتواطئهم وشرط قوم فى ذلك
ان لا يحصى عددهم كثرة وقوم ان لا يحويهم بلد كثرة وقوم الاسلام
والعدالة وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والسيرة المعصوم
وكل ذلك باطل اذ قد يحصل العلم بالخبر بدون هذه الشرائط فانه
لو اخبر الف غافل عن واقعة مسفرين بحيث لا يتوهم تواطؤهم لقوم
يحصل العلم بخبرهم قطعا ولو اخبر قوم من الكفار من ملوكهم وبلادهم
كذلك يحصل العلم سواء كان نسبهم ودينهم ووطنهم واحدا او لا نعم

التفرق وعدم الغرض معتبر في العلم وهذا واضح واختلف
في عدد العدد فقال الشافعي ابو بكر الاربعة باقصه ولهذا
يطلب الشافعي تزكية شهود الزنا وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر
عدد نقباء بني اسرائيل وانما خصهم الله تعالى لان قولهم يفيد العلم و
قيل عشرون لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون لانه
مشتمل على اربعة اركان كاملة ولانهم اهل الجمعة وقيل سبعون
لاختيار موسى هذا العدد للشهادة والحق ان العدد يختلف بحسب
الوقائع واحوال المخبرين لانا نقطع بالعلم بالخبر من غير علم بعدد
مخصوص لا متقدما ولا متاخرا فضابط حصول العلم بكل العدد
المفيد حصول العلم عنده لا ان ضابط حصول العلم سبق
العلم بذلك العدد لانا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من
غير علم بعدد مخصوص اصلا وان سلمنا ان نعرفه لما امكننا
او تعسر علينا لان العلم بالخبر المتواتر يحصل بتواتر الظنون
الحاصلة من اخبار افراد المخبرين على تدريج والقوة البشرية
قاصرة عن الاحاطة بامثال هذا واما الثاني وهو الانتهاء الى
الحس فظاهر لان التواتر في الامور العقلية والظنية لا يفيد
فان اي عدد يخبر عن حدوث العالم او وجوده لا يفيد العلم و
اما الثالث وهو الاستواء فظاهر وقال المصنف المتواتر ما
رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم ويرد هذا الحد الى ان يتصدر رسول
الله عليه السلام ويعرف ان قوله لا يحصى عددهم لا حاجة
اليه وكذلك الحوالة وتباين الاماكن لكن الحوالة في تواتر اجناد
النبي عليه السلام منذ الجوان الافراد لعزم دينه او دنيا وفي

وقد

وقد الاتصال الى الرسول بناء سند هذا النوع من التواتر لا مطلق
التواتر كما ذكرنا والتواتر يوجب علم النفس بمنزلة العيان وهذا
مذهب جمهور العقلاء وجانب السمنية وجمع من براهمة من المسلمين
حصول العلم بالتواتر وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة
الى انه يوجب علما ضروريا اي يطمئن به القلب فوق الظن
لا علم النفس ومنهم من سلم افادته العلم اليقيني اي لا يتردد
المرء فيه دون الحاصل والكل باطل لانا نجد بالتواتر العلم
الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية وانكار مكابرة واحتجت
السمنية بان التواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب فيه
لا نقول وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزيد الا الاحتمال
اذ لو اوجب الاحتمال الى هذا انقلب الجائز ممتنعا وهو محال
قلنا لم لا يجوز ان يحصل النفس من انضمام الظنين لا
ان يتقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والتغذي
بالاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد
وكذا يشتد الجوع المطعم باجتماع المقدمات مع ان كل مقدمة
ليست بحجة وذلك لان للاجتماع حكما لا يكون للانفراد واجيب
القائل بالظاهر باحتمال الكذب والتواطؤ قلنا انه
قد يحصل النفس ثم المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا
يعلمه في نفس كل من المخبرين وهذا ظاهر وقد يكون علما
لكن يشترك الجميع في شيء واحد فذلك ربما يعلم بالتواتر
كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم قال والمشهور
وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو ما كان من رواة
في كل اسناده اي اسناد القول الثاني حتى رواته جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وكذا بعدهم وصل موما بلفظ العنعنة
بالقول وصل ما اراد تعلقه على ذلك له ولا اعتبار للاستهار

ط

تو

الفصل الثالث

في القرن الثاني ومن بعدهم دون القرون التي بعدهم فان
غاية اخبار الآحاد استقر في هذه القرون على قوم لا
يتعمدون مواطأتهم على الكذب لكن تهم وبان امكانهم ولم يكن
مشهورة ولا تجوز الزيادة على الكتاب كمؤمن علم لا قبلوه اذ
نسخ الكتاب ولا وصية لمن لم يسمع وغيرهما واما حكمه فقد
اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى
انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذلك لجواز
وهم الراوي كخبر الواحد وجماعة من اصحابنا انه كالمتواتر يفيد
علم اليقين لكن نظري لا ضروري لان الظن لا يطرح الضرورة
وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه موجب علم الاطمئنان
لا علم يقين وكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد فجاز
الزيادة به على كتاب الله تعالى لتعدل النسخ وان لم يجز به
الرفع المطلق وهو اختيار الشيخ ابي زيد وعامة المتأخرين
والذي ذهب المصنف رحمه الله من الجمهور ومن بعدهم بلغ التابعين
تلقوه وعملوا به يحقق صدقه اذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول
الا بامر جامع جمعهم عليه وهو يقتضي جانب الصدق في الرواية
فبهذا الاستدلال حصل لنا اليقين لانه لا يلزم حاصله ان
انكار غير الصرفي لا يوجب الكفر بعامة يحطيه العلم
في القبول لكن ذلك يكون بدعة وضلالة كما في خبر المتواتر فانه
ضروري مع انه المسموع من الرسول عليه السلام يكفر جاحده وفيه
نظر اذ تجارة توهم الظاهر جانب الصدق بالحقيقة
رجح المصنف على ما اختاره من مذهب المتأخرين
بان قبول العلماء من القرن الثاني ومن بعدهم يفيد علما
في باب اليقين فيكون كالمتواتر في حق العمل ويجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى بشرط معنى ولا يجوز بشرط الرفع مطلقا لانحطاط
درجته من المتواتر لان الزيادة

ولكن صح

بيان من وجه والبيان يجوز بالخبر الواحد وغيره لما كان في الاصل من الآحاد
فلا يفيد علم اليقين كالمتواتر فلا يكفر جاحده لان المكفر لا يجوز بالشك
ما فيه شبهة قوله في عندنا احتراز عن قول الشافعي رحمه الله واصحابه
الحديث فان الزيادة عندهم بيان محض اي ليس فيه معنى النسخ قوله
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن
لقوله عليه السلام الثيبان يرجمان وغيره والمسح على الخفين بحديث
المغيرة وغيره والسابع في صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلاثة ايام متتابعات وذلك لان عموم قوله تعالى الزانية والزاني
يتناول المحصن وغيره فمن يثبت الرجم انه حكم للجلد في حقه
وكذا قوله تعالى وارجلكم حالة الخف في ايجاب الغسل فيزيد المسح
انه الحكم في حق الحالة وكذا الطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام
يوجب جواز التفرق والسابع فيه فيستدل بالسابع انه جواز
التفرق ولكن ـــــــ وخبر الواحد خبر الواحد هو القسم
الآخر من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه واحد واثنان
فصاعدا ما لم يبلغ حد التواتر والشهرة قوله الواحد او الاثنان
اشارة الى رد قول من شرط للمقبول خبر الاثنين كالجبائي من المعتزلة
مستدلا بان امر الربا بان اعظم واهم من المعاملات وكان
اولى باشتراط العدد فيه ورد قول من شرط الاربعة مستدلا بان
امر الربا بان لما كان امرا يعتبر فيه افضى عدد اعتبر الشرع
في باب الزنا وهو الاربع واجمعوا على قبول خبر الواحد بوجوه
الاول الاصل في خبر العدل الصدق واشتراط العدد في المعاملات
على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة الثاني احتياط العدد في
الربا بان اعلى على الظن من احتياطه في المعاملات مع تمكن

يبلغ حد

العدد حد

سببه نظر للمدعي وعن ذلك ولهذا لا تقبل شهادة الولد لوالده
وشهادة ذي الضغن على المدعى عليه الثالث جانب المدعي عليه
يقوى في التصرف لتمسكه بالاصل وهو براءة الذمة والمدعي ساواه
تمسك بظاهر واحد فلا بد من ظاهر اخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق
واما في امور الديانات فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه الرابع
كان الرسول عليه السلام يرسل الاحاد الى القبائل لتبليغ الاحكام
فلو لم يقبل قولهم لما ارسلهم الخامس قبول الخبر الواحد اولى لظهور
صدقه والاحتراز عن الغائر دينه فالـــــــــ وحكمه اذا
ورد اختلفوا في العمل بالخبر الواحد فذهب جمع من الفقهاء واكثر
اهل العلم الى انه يجب وهو الاقرب المتين واختلفوا في شرائط العمل
به كما حكي وقال الجبائي والسمعاني وجماعة من المتكلمين لا يجب
وذهب اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله الى انه يوجب
اليقين اذا حكم انه النقل بصحته اجمع الموصبون بوجوه الاول
الصحابة والتابعون عملوا باخبار الاحاد وشاع ولم ينكر احد
فيتحقق الاجماع على وجوب العمل به اما عملهم فلان ابا بكر رضي
الله عنه عمل بتوريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة وعمل عمر رضي
الله عنه في ابطال الدية بخبر حمل بن مالك انه قضى فيه بغرة وقال
عمر رضي الله عنه لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغرة وعمل بخبر الضحاك
في توريث المرأة من دية زوجها وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر
فريعة بنت مالك رضي الله عنها في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل
زوجها واما قوله تعالى كثير فان قلت جاز ان يكون عملهم بغير بغرة
الاخبار وان وافقها قلت علم من كلام الرواة ان العمل كان بها

علم اللام صح

جميع الفقهاء

فان قلت كيف يدعى الاجماع مع وجود الانكار منهم فان ابا بكر رضي الله عنه
انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن سلمة وانكر
عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري رضي الله عنه قوله عليه السلام
اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف رواه
ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وانكر خبر فاطمة بنت قيس
في السكنى للمطلقة وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام
كذبت وانكر عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنه في تعذيب
الميت ببكاء اهله قلت انضمام خبر المغيرة لا يخرجه عن كونه احادا
وانما انكروا عن الارتياب وانما يوجب العمل عند علمه الظن بصدقه
الثاني علم بالتواتر ان النبي عليه السلام كان يرسل الاحاد الى النواحي
لتبليغ الاحكام فلو لم يكن خبر الواحد كافيا في وجوب العمل لما ارسله
الثالث العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب فاما ان علمنا
بوجوب الاخبار عن الهلاك وغيره من المضرات تقطع بوجوب
العمل بقول عدل اخبر بان في اسفل الفلاة مضرة كسم وظل حائط
احترازا عن الضرر فكذلك بعد العلم بصدق الرسول في احكام
مصالحنا ومضارنا وجب ان نعمل بخبر الواحد العدل في تفاصيل
قوله عليه السلام وهذا دليل عقلي اصح من انكر وجوب العمل
به بوجهين الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ذم على اتباع الظن واتباع الواحد اتباع الظن قلنا المراد اتباع
الظن في اصول الدين او ما يكون فيه المطلوب العلم اليقيني
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي
اوجب العمل بخبر الواحد من الاجماع وغيره الثاني لو قوله تعالى علم

سلمة

فلانية صح

الظن صح

في خبر ذي اليدين حيث قال للنبي عليه السلام اقصرت الصلوة ام
نسيت حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنه فلنا ما خرج خبرهما
عن كونه احادا ولو سلم فانما توقف لانفراده بالخبر مع حضور الجماعة
فانه ظاهر في الغلط وعدم التوقف في مثله كما مر واحتج اصحاب
الحديث واحمد بن حنبل رحمه الله على كونه موجبا للعلم بانه لو
لم يفد العلم لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وما انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيكون مفيدا للعلم
والجواب ما مر ان المراد ما يكون المطلوب فيه العلم ثم الشرائط
عند اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ثمانية كما ذكر المصنف اربعة
في الخبر واربعة في المخبر والاربعة التي في الخبر ان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة والمتواترة وما ذكر معها ولا يكون
ورد فيه ما يعم به البلوى ولا يكون مما ترك الصحابة رضي
الله عنهم الاحتجاج به عند اختلافهم في حادثة والاربعة التي
في المخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اذ مع
تحقق هذه الثمانية يكون الصدق ظاهرا فيجب العمل به اما
الاول وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب فلانه لو كان مخالفا
فان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على ذلك التاويل وان
لم يمكن تاويله الا بتعسف لا يقبل بلا خلاف لان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع فيسقط ولا يجوز
التاويل بالتعسف بالاتفاق والا لما امكن التناقض بين
كلامين اصلا وهو خلاف الاتفاق فان خالف الخبر عموم الكتاب
او ظاهره لا يكون التخصيص به ولا حمل الظاهر على المجاز عندنا
كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به بالاجماع وعند

اذ كان عدم مخالفة الخبر السنة المشهورة شرطا كان عدم مخالفة السنة المتواترة او ربما يكون شرطا فلذلكما ذكرهما المصنف بذكر عدم مخالفة السنة المشهورة عن ذكر عدم مخالفة السنة المتواترة

الشافعي

الشافعي رحمه الله وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وتقابل
ظاهر الكتاب بناء على ان عمومات الكتاب وظواهره ظنية عندهم
واستدلالا باجماع الصحابة رضي الله عنهم لانهم خصوا قوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها
وعلى خالتها وقوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام
لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر
وبقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وعند اصحابنا
والقاضي ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات
الكتاب وظواهره اليقين كالنصوصات والنصوص لا يجوز
تخصيصها وتعارضها به مثاله ما روي ان النبي عليه السلام قال
من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف للكتاب وهو قوله تع فيه
رجال يحبون ان يتطهروا يعني بالاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك
وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر موجبا
للحدث لما كان الاستنجاء بالماء تطهيرا بل موجبا للحدث وفيه بحث
لان الاستنجاء تطهير للجنب لا للحدث فجاز ان يكون موجبا للحدث
واما الثاني وهو ان لا يخالف السنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى
من الواحد فلا يعارضه مثاله حديث العنبر بسؤره ويمين فانه
مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي و
اليمين على من انكر لانه عليه السلام جعل المضموم
على قسمين وضم الحجة عليها بان جعل البينة للمدعي واليمين للمنكر
والضم يوجب قطع الشركة وعدم الجمع بين البينة واليمين في جانب واحد
فالخبر المخالف لهذا مردود وكذا هذا الخبر مخالف للكتاب وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان

حتى كان مس الذكر

يكون

لانه تم اجمل ثم فسر ذلك بنوعين ومثل هذا الكلام للحصر واما
الثالث وهو ان لا يرد مما تعم به البلوى فان ما تعم به البلوى تتوفر
الدواعي على نقله والنبي عليه السلام يوصله الى جماعة لحاجة الخلق
اليه ولهذا لو ان نقل القرآن واستهر اخبار البيع والنكاح والطلاق
وغيرها ولما لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ مثله ما روى ابو
هريرة رضي الله عنه من حديث الجهر بالتسمية وحديث من الذكر
الذي رواه ابن مسعود رضي الله عنه فانه مما تعم به البلوى وهذا
مختار الشيخ الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وفيه
بحث لان ما تتوفر الدواعي على نقله اذا كثر يفتقر الدواعي
عن نقله فلم لا يجوز نقل بعض القرآن احادا حتى عليه اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم واختلافهم في الفاتحة انها من القرآن
في اوائل السور ام لا وانكار ابن مسعود رضي الله عنه كون المعوذتين
والمعوذتين من القرآن وكذا غسل الرجلين في الوضوء وكون
الاقامة شفعا او فرادى وعند عامة المتكلمين نقل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث والمختار
انه ان كان موافقا للقياس يقبل والا فلا واحتج الشافعي واصحاب
الحديث بان الامة قبلوا خبر الواحد في تفاصيل الصلوة وفي العمد
والحجامة ناقضان مع انهما مما تعم به البلوى قلنا انما قبلوها
لكونها موافقة للقياس اذ العمد والحجامة وامثالهما تناسب
ان يكون ناقضة واما الرابع وهو ان لا يكون متروك المحاجة
عند الاختلاف فلانه لو كان كذلك مع الاحتياج الى الحجة فلا يقبل
لانه لو كان صحيحا لما تركوا المحاجة به مع توفر الدواعي اليها
وهذا اختيار المتأخرين وخالفهم قوم من الاصوليين وعامة

اهل الحديث لانه اذا صح سند الحديث يقبل ولا يضره مخالفة الصحابة
وتركه قلنا لا نسلم انه لا يضره لان ترك المحاجة به عند الحاجة
دليل واضح على عدم صحته مثاله ما روى عن زيد بن ثابت
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد
بن ثابت وغالب رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال
الرجل في الحرية والرق وهو مختار الشافعي وقال علي بن مسعود
رضي الله عنه انه معتبر بحال المرأة وهو اختيار ابي حنيفة رحمه
الله ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي وما راجعوا الى هذا الحديث
مع ان راويه وهو زيد بن ثابت فيهم فدل هذا على انه غير متحقق
او منسوخ واما الرابعة التي تكون في الخبر فالاسلام والعدالة
والعقل الكامل والضبط اما اشتراط الاسلام وهو الدين
الحق الذي جاء به محمد عليه السلام فظاهر لان الكافر لمعاداته
بالاسلام ودخوله ذلك على السعي في هدم اركانه واحكامه
بادخال ما ليس منه فيه والله اعلم بقوله تعالى لا يألونكم خبالا
اي لا يقصرون في الافساد عليكم واما العدالة وهي الاستقامة
على الطريق الحق والاحتراز عن الكذب واما العقل وهو نور
في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك نور الباصرة
صور المبصرات فلان الخبر دون ادراك معناه لا يفيد الصدق
والكذب كالكلام النائم والببغاء والحجة الصدق وشرطه الكمال
كما يكون للبالغين السالمين عن الجنون والعته لخروج عقل
الصبي والمجنون واما الضبط وهو محافظة الكلام بان يسمعه
ويدركه معناه ويحفظه الى حين اداءه فهذه هي الشرائط الاربع

ولكل منها ظاهر وباطن فظاهر الاسلام يكون بالميلاد بين المسلمين
ونشوء على طريقتهم شهادة وعبادة وباطنه يكون بالاقرار باوصاف
الله تع اجمالا او تفصيلا والتصديق بجميع ما ثبت تصديقه من الرسالة
والآخرة وغير ذلك وظاهر العدالة يكون بالاسلام والعقل فانهما يجعلان
الموصوف بهما على الاستقامة وباطنها يكون بالانزجار عن الكبائر
وترك الاصرار على الصغائر وظاهر العقل ما حصل في حالة الصبي
والكامل ما حصل بالبلوغ من غير افاقة والظاهر من الضبط حفظ
المتن بصفته ومعناه لغة وباطنه ان يكون مع ذلك ضبط معناه
مفهما وشرحه وكون البواطن شرط في الثلاثة الاول غير الضبط
اذ يكفي ظاهره المحتوي من اختلاط كلامه وافعاله فكانت من
افعاله المجانين والغفلة واستاد الفعل حقيقة بان كان سهوه
ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالاة
والمجازفة التكلم من غير احتياط فلـــــــ والمستور كالفاسق
يعني مستور العدالة لا يكون خبره حجة في باب الحديث في زماننا
دون الصدر الاول وهو قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين
فان مستورهم في حكم العدول لان النبي عليه السلام زكاهم بقوله
خيركم اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب و
احترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى
بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبر فروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كالعدل في قبول الخبر وهو ظاهر مذهبه
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يظهر الخصم منهم الفسق
عند الهم بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل

عن

عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان ان شهادة الفاسق مقبولة
واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد الماء اخبره رجل انه قريب
وهو عند مسلم مرضي لا يتوضأ به وان كان عنده فاسقا فله ان
يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا والحق المستور بالفاسق
وهو الصحيح اذ لا بد من تحقق العدالة لترجيح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهورها كمن ولد لعبد ان لم يدخل الدار اليوم
فانت حر ومضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت
فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي سكوته ظاهرا
لموافقته الاصل لزوال الرق المعلوم وفيه بحث لان الظاهر
من حال المؤمن العاقل الصدق اذا لم يكن له غرض في ذلك
لا سيما في باب الديانة وقد عدلهم النبي عليه السلام وغرض العبد
ظاهر وعارضه قول المولى والرق كان يقينا فلا يزول بخبره
بخلاف خبر المستور اذا لم يكن له غرض والظاهر ما كان متيقنه
ثم قال محمد رحمه الله في الفاسق والمستور ان السامع يعمل برأيه
حاكما فان كان اكبر رأيه انه صادق سمع ولا توضأ لان اكبر الرأي
مما يبنى على الاحتياط كالسفر وان اراقه وتيمم كان احوط لاحتمال
كذبه وهو لا يجوز له التيمم وكان الاحتياط في اراقته لتصير عادما
للماء ويجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به
ولم يتيمم فان قلت ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين
خبر الفاسق واكبر الرأي كما في سؤر الحمار فانه يجمع بين التوضي
والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فيه قلنا حكم التوقف في خبر
الفاسق معلوم بنص الكتاب فلو امرناه بالتيمم فقد عملنا بخبره
من وجه وكان على خلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل

باعث

كقوله ع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وهو ظاهر

الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم وههنا بحث من وجوه الاول
عند اكبر الرأي بصدقه لما عمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطاء
والعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى الثاني الاحتياط
عند الارتياب بان لا نترك الرعاية عملا وسرعا لقوله عليه السلام دع
ما يريبك الى ما لا يريبك والارتياب انما يكون عند تعارض الدليلين
ضرورة وعند تعارض الدليلين يجب التوقف في كل منهما مع ان
الاحتياط لا يزول ان توافق احدهما في موافقته الاحتياط لما يجب التوقف
فيه لا يقدح في الاحتياط وهذا اصل شريف فافهمه الثالث لو اخبر
الكافر عن نجاسة الماء فالحكم اراقة الماء والتيمم كما في الآن فههنا
عمل بخبر الكافر لوجه في حكمين ترك الوضوء والتيمم والعمل بخبر
المسلم من وجه في حكم واحد اقول الرابع هذا مختص بالفاسق لتقرر
بالوقف فيه دون المستور ولكن خبر الكافر والصبي
والمعتوه اذا اخبروا بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع
في قلبه صدقهم بل يتوضأ ويترك الماء ويتيمم لان احتمال الصدق
غير منقطع عن خبرهم فيتيمم للاحتياط ومن هذا علم ان الاقتصار
ان يريق الماء ويتيمم احترازا عن تنجس الاعضاء بالوضوء فهذا ما
ذكرنا هذا انه لخبر الكافر في حكمين وان عمل بخبرهم بان لا يريق
الماء ويتيمم لا يجوز صلوته بناء على اصله وهو ان من لم يلزمه
شيء لا يلزمه ضرر على غيره لاحتمال كذبه لعله مبالاته ولان من
لم يكن اهلا لحكم الشرع لا يكون له ولاية الزامه لا يكون على الغير
فلا يلزم بخبره شيء وهو لا يلزمهم موجب خبرهم اما الكافر فلانه
غير مكلف بفروع الدين عندنا واما الصبي والمعتوه فلانتفاء
واما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات

والاذن في التجارات فيكفي فيها كل عاقل اعلم ان المعاملات على
ثلثة اقسام ما يكون فيه الزام محض على غيره وما لا يكون فيه الزام
اصلا وما فيه الزام من وجه دون وجه مثال ما فيه الزام محض
حقوق العباد التي تجري فيها المضمونات فلا يقبل فيها الخبر لا
شرط العدالة لا تحمله الالزام والعدد للاحتياط ولفظ الشهادة
دفعا للتلبيس في الالفاظ مثال ما ليس فيه الزام اصلا كالوكالة
والاذن في التجارات والرسالات اذ ليس فيه الزام اذ هي بطريق
التخيير والاباحة اذ يباح لهما التصرف والخبر فيها لا يلزم شيئا فيقبل
خبر كل ممن يعبر كان او حرا صبيا كان او بالغا مسلما كان او
كافرا لوجهين احدهما الضرورة اذ قلما يوجد الحر البالغ المسلم
في كل زمان ومكان يبعثه الى الوكيل والغلام لمصلحة قوله
ولا دليل مع السامع يعمل به سوى خبر المخبر ثانيهما للضرورة واحتراز
عن حرج المناسق بنجاسة الماء وكون الاذن بالعمل بالاصل وهو طهارة
الماء ممكن هناك الثاني ان الخبر ههنا غير ملزم لان التصرف غير
لازم على هو لا فلا حاجة الى الشرائط المذكورة لانها انما شرطت
في الخبر الملزم وذلك فيما يتعلق به الالزام من المعاملات مثال
ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
اذ بالعزل والحجر يلزمهما الكف عن التصرف لكن لما كان الكف
اصليا فيهما فلا يكون الزاما فيشترط فيه لفظ الشهادة والعدد
او العدد وعند الشافعي صفة الشهادة تعتبر معنى الالزام والحاصل
ان تشديد الشرائط وتسهيلها لكثرة دواعي الكذب وقلتها
وسهولة الشرائط وصعوبتها اشتدت في الدواعي المالية لكثرة
دواعي الكذب من المحبة والصداقة والاشتراك والرشوة والخوف

والرجا وسهوله حصول الشرائط وسهلت في الوكالات والرسالات
لقلة الرواعي وعسر الحصول وعزلت في العزل والحجر والله اعلم
ولـــــــ وانما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته
هذا جواب سوال ـــــ وهو ان يقال لما سقطت اسفا الكفر والصبي
والعتق في امور الدين بواسطة تهمة الكذب فينبغي ان لا يقبل
خبر الفاسق في الاخبار بحل الطعام وحرمته وطهارة الماء
ونجاسته وان تعوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا
يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك يقال انما اعتبر خبره
في ذلك دون خبرهم للضرورة من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك امر
خاص يدركه بعض الناس دون البعض لا عام كما في رواية
الحديث حتى امكن البلوى فيه العدول بل ربما يقف عليه المشافه
وهو الغالب لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب
فيها المشافه فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة الثاني
ان الفاسق مع صفة الفسق اهل للشهادة حتى لو قضى القاضي
بشهادته نفذ وكذا في شهادة النكاح وروية هلال رمضان الثالث
اسقاط التهمة اي تهمة الكذب عن خبره اذ يلزمه موجب خبره كما مر
فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فانه
لم يلزمه موجب خبرهم فيكون خبرهم ملزما على الغير ابتداء
من غير اعتبار الالزام فلا يقبل قوله الا ان هذا الضرورة غير
لازمة اشار الى جواب سوال وهو ان يقال لما عمت الضرورة
هنا فينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي
كما قيل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فيقال هذه الضرورة
غير لازمة هنا لانه لما انعدم جهة الصدق والكذب في خبره

واما

واما

واما تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الاصل طهارة وفي
الطعام حل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يحل الفسق هذا
بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم
الراي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام للزوم
الضرورة هناك وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا لانه لا ضرورة الى قبول
خبره لان في العدول من الرواة كثرة وهم غنية فلا يصار اليه
بالتحري والحاصل ان خبر الواحد اما في الديانات او المعاملات
والاول فيما يعم به البلوى او لا والثاني ثلاثة اقسام كما عرف
فهي خمسة اقسام ولا يقبل فيما يعم به البلوى خبر الواحد عندنا
وفي غيره ان لم يكن ضرورة يقبل مع الشرائط الاربعة في المخبر
وان كانت ضرورة يقبل خبر الفاسق مع التحري وفي المعاملات
في القسم الذي فيه الزام محض يقبل بشرائط الشهادة وفيما لا
فيه الزام اصلا يقبل خبر الفاسق بدون التحري وفيما فيه الزام
بوجه يعتبر شطر الشهادة كما مر قال ـــــ اما صاحب الهوى اول
الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من غير داعية الشرع و
الانحلال الخلل النحلة وهي الدين لاصحاب الهوى منهم من يحب
بكفر كغلاة المجسمة والروافض لغلوهم فيما هو عظيم الخطر
طامة الطلاق ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يحب بكفر
ويسمى الفاسق المتاول وذهب جماعة من الاصوليين الى ان القطع
الاول يعمل شهادته وروايته اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان
متاولا بدليل يحترز عن المعاصي غير عالم بكفره فيحمل على الصدق
في خبره فيقبل كخبر العدل المسلم وان كان على الخطاء في مسئلة او اثنين

الشهادة والرواية

لان الاجتهاد لا يسلم عن الخطاء وذهب الاكثرون الى ردهما لان
الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متاولا لا يحترز
عن المعاصي عن عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما كسائر الكفار من
اهل الكتاب وغيرهم واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب
القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته
لان الفسق في العمل مانع عن قبولهما فالفسق في الاعتقاد اولى
لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق اخر لظهوره فكان اولى بالرد
وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل
لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما
وقع فيه لمبالغته في الاحتراز عن المحظور حيث ذهب الى ان من
ارتكب معصية فهو كافر وخروج الايمان فهذا الاعتقاد يحمله على
التحرز عن الكذب اشد احتراز لا على الاقدام عليه فهذا الفسق
نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد
الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة ثم من قبل شهادة هذا القسم
اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا دعى الناس
الى هواه او لا بناء على انتفاء تهمة الكذب كما ذكر اسما في الاخبار
لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل ان كان عدلا في نفسه ولم يكن داعيا
للناس الى هواه وردها اذا كان داعيا وهو مذهب اهل الفقه
والحديث واختاره المصنف لان دعواه الى هواه وحاجته
الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث
ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد للولد والصحيح انه من
في حيز تهمة التقول اما الدعوة الى هواه او لاعتقاده وضع الاحاديث

دعاه

لترغيب

لترغيب الناس وترهيبهم كالكرامية لا تقبل روايته ولكن

الخبر

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة لما بين شرائط قبول الواحد وكونه حجة
شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي
معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان خبره حجة تترك القياس
عند الجمهور وحكي عن مالك وقوم من الفقهاء ان القياس مقدم
والحق ان العلة ان كانت منصوصة بنص راجح على الخبر
ويكون وجودها في الفرع قطعيا فالقياس راجح وان كان
وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم تكن العلة منصوصة
او كانت منصوصة بغير الراجح فالخبر راجح احتج الجمهور باجماع
الصحابة فانهم كانوا يتركون القياس اذا سمعوا خبر الواحد كما
حكي وبان الخبر يفيد باصله لانه قول الرسول والشبهة في طريقه
وهو النقل والقياس يفيد باصله اذ كل وصف من اوصاف
الاصل يحتمل ان يكون المؤثر هو والشبهة الحاصلة في الاصل
اقوى من الحاصلة في الطريق فكان الخبر اولى وفيه بحث لان
الخبر انما يكون مفيدا باصله ان لو علم ان خبر الرسول والشبهة في
الطريق توجب الشبهة في كونه خبر الرسول فكيف يكون مفيدا باصله
والصواب ان يقال خبر الرسول اقوى من القياس لو لم يكن العلة
منصوصة بالراجح بالاجماع وليس فيه النظر الا في دلالة اللفظ
وعدالة الراوي وفي القياس نظر في اسناد كون حكم الاصل معللا
بالعلة ووجودها وانتفاء المعارض فيها والقوي المفيد الشبهة
اقوى من الضعيف الكثير الشبهة ضرورة واحتج مالك رحمه الله بان
في الخبر شبهات كثيرة من كذب الراوي وسهوه وغلطه والقياس
ليس فيه الا الشبهة الخطا وما فيه شبهة واحدة اولى وفيه بحث

ايضا شبه

اذ فيه شبهة من كون الحكم غير معلل والخطاء في العلة وشرطها وما فيها
فان قيل الكل الى الخطا قلت ما ذكرت في الحديث راجع الى الخطا والعدالة
اما جمع عدل فان من العرب من يقول عدل وفي زيد زيد او جمع
عدل وضعا كالنسا للمراة وممن عنى الفقها عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وعند المحدثين عبد
عبد الله بن زيد مقام عبد الله بن مسعود والـــــ وان كان
الراوي معروفا اي ان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط
دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وكذا ان خالفه
من وجه دون وجه بان يكون موافقا للقياس وان خالفه من
جميع الوجوه يترك بالقياس لئلا ينسد باب الراي المجمع عليه
هذا مذهب عيسى بن ابان والقاضي ابي زيد وكثير من المتاخرين
وقال ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا ليس فقه الراوي
شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا
لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس
قوله لم يترك لا يصرف انسداد باب الراي بان يكون مخالفا
للقياس من كل وجه لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم امر عظيم لانه عليه السلام اوتي جوامع الكلم وقد كان
يعمل الحديث بالمعنى مستشعرا فهم كما جاء كثير من الاخبار امر
النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي
نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام لعجزه لا يعلم معنى
كلام الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها فيدخل في
هذا الخبر هذا الشبهة مع شبهة عدم اتصاله بالنبي عليه السلام
وفي القياس شبهة واحدة وهي معرفة العلة وفيه بحث لان

راجع

في عبده

وهو القياس

هذا

هذا من المعاني الدول العالم باللغة بعيدا جدا مع ان في القياس
شبها كما ذكرنا قوله وذلك مثل اي مثال ما ذكرنا حديث ابي
هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي ان النبي عليه السلام
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان
حلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر اي
هو بالخيار الى ان نظر الى اللبن المجتمع بالتصرية والى اللبن الذي
بعد ذلك والتصرية في اللغة الجمع والمراد في الحديث جمع اللبن في
الضرع بالشد وترك الحلب يوما او اكثر ليتخيل المشتري انها غزيرة
اللبن وهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان العدوان في مالية
مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع واللبن
ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل لا بالقيمة فايجاب
التمر الذي ليس بمثل ولا قيمة مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب
والسنة الموجبين للعمل بالقياس ومعارضا للاجماع الموجب
للعمل به فيكون مردودا وفيه بحث لان المثل والقيمة انما
يصح فيما يكون قدره معلوما عند الضامن او المضمون له وهنا
ليس كذلك اما المشتري فانه يحلبها مرتين او اكثر حتى يتبين بالتصرية
وكل منهما غير معلوم القدر فانه يكون غافلا عن التصرية فلا
يقدر اللبن في الحلبتين واما البائع فظاهر مع التصرية تغير حال
اللبن حالة التصرية ويعرضها لكونها على علاف على الحيوان فلم
يتقدر بالمثل او القيمة بل القياس في امثال هذه المجهولات ان يعينه
البائع والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه عمل بخبر
حمل بن مالك في الجنين انه كان الغرة مع انه ما كان فقيها و
قال لولا هذا لقضينا برايينا فما فيه سنة رسول الله عليه السلام ولم

منهما

ابن صح

اي نصف عشر الدية

كان مخالفا للقياس لان الجبن ان كان جبنا تحت الزبد كامله وان
كان منها فلا تحت سمن وترك القياس في قدر الاصابع باعتبار منافعها
وانه جعله ٣ اصابع نصف الزبد بسنة الحنفي وسعة البنصر و
عشرة الوسطى وكذا السبابة وخمسة عشر للابهام بما ورد في كتاب
عمر وان في كل اصبع عشرة من الابل وانما يعرف ركوب الخيل بزيادة
من هذا القدر لكثرة الاختلاف بين الخيول وانما عمل الصحابة و
عمرهم كخبر ابي مريرة رضي الله عنه في عدم افطار الصائم بالاكل
والشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه
الله لولا الرواية لقلت بالقياس على ان حديث المصراة صحيح
مخرج في الصحيحين فعلم ان هذا قياس اخر في المجهولات ونحو
المجتهد القياس به فخبر المصراة موافق لقياس مخالف لقياس
وجعل الشافعي رحمه الله المصرية عيبا حتى كان عيبا كان للمشتري
خيار ان ابتين بعد الحلب خلافا لمالك تمسكا بهذا الحديث وعند
الاصحاب ليس بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها الا اذا شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن وكثرته لا تفوت الصلاة
وفيه بحث لان المقصود من بيع الاعيان منافعها لا نفسها ومن
ذهب الى التقديم الخبر مطلقا اجاب عن حديث المصراة واشباهها
بانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا والمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين لا بفوات الصفة الراوي على انا لا نسلم
ان ابا هريرة رضي الله عنه ما كان فقيها بل كان فقيها يفتي في زمان

واشباهها

الصحابة رضي الله عنهم ومعروف ان ما ذكرنا مما يصح فيما له مثل
مقاوم وكيف وان كان الراوي مجهولا الا ان اهل التحقيق
على عدالة الصحابة رضي الله عنهم لان الله تعالى عدلهم ومدحهم في
مواضع من القرآن منها قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في
وجوههم من اثر السجود وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وقال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا
بخير ملؤا صركم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه
وقراءتهم منهم وتوا تزيلا بعضهم واموالهم في سبيل الله وموالاة
النبي عليه السلام وهذا غاية الايمان والاعتقاد وما جرى بينهم
زمان عثمان وعلي رضي الله عنهما من الفتن كان بناء على الاجتهاد
ورعاية امور المسلمين والخطاء في الاجتهاد لا يقدح في العدالة
لكنهم اختلفوا في معنى الصحابي فذهب عامة اصحابنا الى ان
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى من صحب النبي عليه السلام ولو
بلحظة فهو صحابي لان الصاحب ما خوذ من الصحبة وهي تعم القليل
والكثير وعلى جمهور الاصوليين انه اسم لمن طال صحبته على
سبيل المتابعة والاخذ عنه فان من جالس عالما ساعة لا يقال
انه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة بدون المتابعة والاخذ
ولهذا لو حلف انه ليس صاحب فلان وقد لحظه لا يحنث
ما لا يعاف ثم طول الصحبة اقله سنة ليكمل ربيع سير عليه
السلام في الفصول الاربعة المختلفة الطبائع وعن سعيد بن
المسيب رضي الله عنه انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام

من ع

انس ص

ابن ص

صحبه ص

ارسله مشيه ابن
الفضل بن ربيع
حين بلغه
السنة ١٥

مع الرسول عليه السلام سنة او سنتين وغزا معه غزوة او
غزوتين فالصحابي هو الذي صحب النبي عليه السلام سنة او اكثر
على سبيل المتابعة والاخذ في الحضر والغيبة وهذا يعرف بالنقل
او كثرة رواية كما في سائر الصحابة رضي الله عنهم فمن لم يعرف بهذا
كان في كونه صحابيا هذا التفسير شبهة اذ الظاهر من الصحابة كثرة
الرواية فيكون مجهولا عدالة وفسقا فلا يقبل قوله لا اشتراط السلف
على صحته او السكوت عن الطعن فيه او عمل البعض فان ذلك يكون
تعديلا له منهم او يشترط على صحة حديثه وايمة بن عبيد نزل
الكوفة ثم تحول الى مرو ومات بها روي ان رجلا صلى خلف الصف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء
روي عن النبي عليه السلام انه قال من وطئ جارية امرأته فان
لها وعته هي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها
ولكن وان روى عنه السلف من روى الراوي المجهول
خمسة اقسام ما رواه السلف عنه وشهدوا بصحته وما سكتوا
عن الطعن فيه والرد بعدما اشتهر بينهم وما اختلف السلف في
صحته مع نقل الثقات عنه وما رده السلف مطلقا وما لم يظهر
ولم يتعارض فيه الرد والقبول ثم ظهر بعد ذلك اما القسمان الاولان
فمقبولان من حديث الراوي المعروف بانه صحابي عدل ضابط وتقدم
على القياس لان سكوت السلف بصحته لتقويتهم وجزمهم في امر الدين
وردهم ما خالف القياس عند السكوت فيه دال على انه مع عندهم
انه مروي عن رسول الله عليه السلام او لانه موافق لما سمعوه من
الرسول وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا
بالمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير وهم بمنزلة المقبول

التقرير

بالرواية عنه واما القسم الثالث وهو ما اختلف السلف في صحته
مع نقل الثقات عنه فمقبول ايضا عند ما مقدم على
القياس خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من العلماء لان لما
قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه وفيه
نظر لان قبوله من المجهول انما يكون بالظن والرواية فيه
بالقطع فكيف يكون مثله واقوى ما يمكن من جانب الخصم ان
تعارض الرد والقبول يوجب سقوطهما ويصير الخبر بمنزلة ما
لم يحتمل الرد ولا القبول فلا يثبت بالقسم الخامس وفيه نظر لان
مهما ظهر الخبر من السلف من المسلم الظاهر انه عدل ضابط مع
رواية الثقات عنه فكيف يلتحق به ولا يخفى ان مثل هذا
الخبر مقبول بالاجماع شرط ان لا يكون الرواية
بعد الاجتهاد المطابق له لان صون القبول حينئذ لا لدلالة
على قبوله والعمل به جواز ان يكون ذلك للمطابقة لا للقبول
كما في المجهول بل القياس اذا اجري عما حصل به لا عنه
ولم يكن حينئذ لا لدلالة ذلك على قبول حينئذ الثالث ان لا يكون
مخالفا لحكم مسلم فانه حينئذ يكون مقبولا لدلالة الراوي من هذا
للرواية ولا اجتهاد والثالث ان لا يكون مخالفا للقياس
لما مر من التقوية ولا يجوز ايضا مثل هذا في المخالفة
ثاني صفات الخبر ان يكون الراوي على نقل امثاله حتى
ضبط الرابع ان لا يكون الراوي اكبر مع تساوي العلم
او اعلم لاستمالة يكون من الخلفاء الاربعة لان النبي عليه
اوصى وامر بوجوب حكم الاحاديث الى سنتي وسنة الخلفاء
الراشدين فقال سترون بعدي اختلافا فكثيرا فعليكم

بسنن وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا
عليها بالنواجذ لكن يكون للعامل انضمامهم ولما ورد له
العقاب فيدل على القبول لكن بشرط ان لا ينضم الى
الخبر قبول تعهد الوجه لانه حينئذ جاز ان يكون رواتهم لذلك
المجموع لا لنفس الخبر كرواتهم حديث فاطمة بنت قيس
لوجه غير مرضي وهي رووا مع الوجه منع القبول اولى
مسألة حديث معقل بن سنان لا يصح بما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه
سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا فمات عنها من غير
دخول فاجتهد ابن مسعود رضي الله عنه برأيه ثم قال بعد ان قال
اقول برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص
ولا مجاوزة حديث معقل بن سنان وقد ان رسول الله
قضى في بروع بنت واشق لا تحصيل بمثل قضائه بمثل هذا
وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير دخول فقضاء قضاء رسول الله
فقال ابن مسعود ما ادري قضاؤه قضاء رسول الله
وقبل صحته فيه على مصرحه وقال ما نصه يقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها مخالفة
القياس ورواية المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
مقابلة عوضها والمثل كما لو طلقها قبل الدخول فانه
لا مهر لها بالاجماع فوصف بوال على عقبيه اشارة الى غلبة
الجهل وسوء الفهم على اهل البوادي لدوام عاداتهم الكلية
بحتيا عند البول فكان البول يقع على عقبيهم واما
رواية المعاني هذا الخبر مثل ابن مسعود من الشيخ
وعلقمة ومسروق وباقي من حبي والحسن من الباقين

ورده

البول

وقد

وقد عرف شرائط اعتبار خبر المجهول ورواية العباس
واما القسم الرابع وهو ما رده السلف فلا يجوز العمل
به اذا خالف القياس لان رد السلف لا يكون الا لاختلال
خلل وهذا القسم يسمى مسكوتا ومسندا لان اهل الحديث
والفقه ما عرفوا صحته ومردودا لان الحديث المفتري في اختلاق
الكذب فان المفتري لا يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد
عن حميد عن انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال انا خاتم
النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله وصح هذا الاستثناء
لما روي في الاحاد والزيادة وعمل اهل النقول كذا في المسكوت
فانه غير معلوم الحال فجاز ان يكون الراوي صادقا فانه
يكن مع هذا الاحتمال من الحجة في حق الجواز ولا في حق
الوجوب وذلك مثل قضية فاطمة بنت قيس في النفقة للمطلقة
بلا ما قرره عمر رضي الله عنه وقال كيف نعمل بقول امرأة لا
ندري اصدقت ام كذبت حفظت او نسيت واما القسم
الخامس وهو ما لم يظهر في السلف وتلقي عن الصدر
والقبول فلم يجب العمل به لكن جاز اذا وافق القياس
او لم يخالفه لان الاصل في القبول الاوجه العدالة لكن لعدم
استهانة في السلف يلزم ريبة فيجوز العمل به حيث صح
لكن لا يجب لضعفه فان قيل اذا وافق القياس ولم
يجب العمل به كان الحكم بالقياس فما الفائدة في
جواز العمل به قلنا له جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى حديث
واما رواية مثل هذا المجهول بعد ثقة الثبت فلا
تقبل ولا يجوز العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة
الفسق والكذب في

باقي القرون فيه فصار المتواتر يعني حاصل اقسام اي ان الظاهر
ان اي المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة
اي يطمئن القلب به عن قطع وحصر الوجه المعروف بالعدالة
والضبط او ما في حكم المعروف وهو الذي اختلف فيه
مع نقل الثقات عند غالب الرواة اعلم ان المعروف
عبارة عن العلم من اعتقاد الشيء ان كان راجحا على اعتقاد
نقيضه فهو الظن وغالب الرأي وان كان مرجوحا فهو الوهم
وان كان مساويا فهو الشك وعند قوم من المتكلمين
ان اعتقاد الشيء ان كان راجحا فهو غالب الرأي وان كان
مرجوحا فهو الظن وان كان مساويا فهو الشك وقالوا استدل
اولا بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ولان سمعون لا الظن لان الاعتماد الراجح مغني في احكام
الشرع بالاجماع واولى تاولون بان المراد ان الظن
لا يغني في الاصول وانت تنكر وهو ما رجحه الجلف يكون اعتقاد
مرجوحا وانت تنفي من اخبار الواحد وهو القسم الثاني من خبر
العمل به كيف يا اخي ثانيا قال وشرط العمل بالخبر
الواحد اذا انتفى خلاف ما رواه من الحديث او عمل احد منه
بذلك يا اخي من ان يكون قبل بلوغه اليه وقبل روايته او
بعدها او بعد البلوغ قبل روايته او لم يعرف تاريخه
فهذه اربعة اقسام فعلى كل تقدير اما ان يكون الحكم
بقيا الذي لا يحتمل الخبر حكم او ما يكون كذلك بل يحتمله
وجه فان كان قبل البلوغ والرواية يعني فان الخلاف
او لا لا يوجب ذلك خلفا في الحديث اصلا لان روايته
مطلقا بدون طعن ظاهر في صحته فالظاهر انه رجع اليه

نقيضه

بقيته

عما كان

عما كان رواه وكذلك من يعرف التاريخ لان روايته الاولى
بدون طعن ظاهر في صحة الحديث وسقوطه مشكوك فيوجب
العمل بالظاهر ويحمل على انه كان قبل الرواية لانه الحمل على
احسن الوجهين واحسن الاحتمالين حالا وكذلك ان كان بعد
الرواية بشرط ان لا يكون الخلاف لتهمة بان كان الحكم
عاما يعمل بخصوصه دون عمومه او كان مطلقا يعمل بمقيده
دون اطلاقه او كان مشتركا يعمل باسد وجوهه وبالجملة ما يكون
تاويل الصحيح ذلك لان تاويله وعمله خلاف ظاهر لا يجوز
لا يتعين الظاهر وتاويله لا يكون حجة على الغير كما لا يكون
اجتهاده حجة في حق غيره فيوجب العامل بروايته فان تضمن
له وجه وجب اتباعه ولا فلا وان كان بعد الرواية او قبل
الرواية بعد البلوغ والخلاف يقدح فذلك يوجب طعنا
في الحديث لان خلافه ان كان خفيا فان خالف للوقوف على
منسوخ او لنص ثابت وهو الظاهر من حال العدل فقد
يعمل بمقتضى به وان كان ظاهرا فلا يخلو اما ان خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث او لعلمه ونسيان تقدم سقطت لذلك
روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع
من قبول روايته فان قيل اما خرج عن العدالة
بسبب الخلاف فلا يقدح ذلك في قبول ما رواه قبله كما لو
خرج عن العدالة او مات قلنا العدالة امر باطن لا يوقف
عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن المحظورات فاذا لم
يحترز ظهر انه ليس بعدل خلاف الجنون والموت فان العقل
والدين كانا موجودين فلا يطعن بالجنون والموت عند ما وقع
الحدث لان الانسان لا يمنع قبول الرواية وبقي هنا قسمان

ما ذكروه بما يدل على تقدم الراوي في الحديث بعد الرواية أو
قبلها بعد البلوغ والظاهر أن الأول قادح دون الثاني
مسألة المشهور ما روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه يغسل
الإناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح أنه أفتى أنه يطهر بالغسل
ثلاثا فاسقط العمل بما روى وتحمل على أنه عرف انتساخه
بعد أو علم بدلالة أن المراد بالرسول المبلغ فيما ورد
الشريعة ومسألة العمل بما روت عائشة عن النبي
عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم صح
أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ابن أبي بكر وهو غائب
فلما قدم عبد الرحمن رد نكاحه ومن
شهادة لا تجوز لأن العقد انعقد بعبارة عن المتولي وهي من
النساء فلا ينعقد بعبارتها إلى فقد عمل بخلاف الرواية
فيبين به سبب ترك الحنفية لقوله إن كان بإذن عبد الرحمن فهو
أو من يعين من أئمة الحنفية في إسقاط العمل بالحديث أيضا
إذا ظهر مخالفة الحديث من غير رأيه من أئمة الحنفية وكان
الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ومخالفة غير أئمة الصحابة
من أئمة العلم وصعب جدا لا يسقط العمل به على الإطلاق
بل له تفصيل يجيء قريبا قوله والحديث ظاهر
لأن لو جاز خفاؤه على أئمة الحنفية لا يتجه مخالفتهم ما روى
أن النبي عليه السلام رخص للحائض بترك طواف الصدر ثم صح عن
ابن عمر رضي الله عنه أنه أفتى بخلافه وهو أنها تقيم حتى تطهر وتطوف
فلا يترك به العمل بالحديث المرفوع لأن الحديث الصحيح يجب
العمل به ولكن يحمل خلافه على وجه حسن وهو أن يكون ابن عمر
لخفاء الحديث عليه ولو بلغه لرجع عن الفتوى أما إذا لم يحتمل
الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به ويحكم به عن كونه حجة لأنه لما

انقطع

انقطع توهم عدم السماع ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن
رسول الله سواء رواه هو أو غيره كان أدخل في الوجوه لأن
يحمل على أنه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى
عن عباد بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ثم صح عن الخلفاء الأربعة أنهم أبوا الجمع
بين الجلد والتغريب ومعلوم أنه لم يخف عليهم أكد
لشهرته وقد صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال والله لا أغرب أحدا بعد
ما نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي
فتنة وقياسا لأن الجمع بين الجلد والتغريب قد انتسخ
بالإجماع لأن الصحابة رضي الله عنهم قوله وعمل على الانتساخ
يتعلق بالقسمين الذي حمل الحديث على الانتساخ بمخالفة
الراوي قوله أو تمادى بمخالفته عن شاهد الصحابة قال
وإذا تخلف فيما إذا لم يكن الراوي الذي الحديث المروي عنه
وذلك على قسمين كما إذا لم يكن إنكار واحد منهما بأن
قال ما رويت ذلك بعد الحديث وما أوكدت على أو
أو لم يكن إنكار موصوف بأن قال لا أذكر أني رويت
ذلك بعد الحديث أو لا أعرفه أو نحو ذلك فحينئذ لا يسقط
العمل به بل يعمل خلاف الكذب واحد غير معين
منهما ولكن ذلك لا يقدح في عدالتهما أو كل واحد عدل
ووقع الشك في تذكره والأصل العدالة فيهما فلا يترك بالشك
ويحمل خلافهما على النسيان والسهو وما لا يصلح قبول
رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وأما الوجه
الثاني فقد اختلف فيه فذهب الكرخي وأحمد بن
حنبل رحمهما الله إلى رواية منه والشافعي أبو زيد ومن تابعه
المتكلمين إلى أن العمل ينقضه كما في الوجه الأول وقال

الشافعي ومالك وجماعة من المتقدمين إنه يسقط كما لو لم يذكر
احتج الأولون بأن الراوي إنما ذكره محتجا بالإتصال بالسماع
وبإنكار الراوي يسقط الإتصال بأن الواقع إن كان عدم
روايته فظاهر وإن كان روايته وهو إنكاره بناء على قصده
ومع التناقض لا يثبت الرواية ولا دون الرواية لا يثبت
الإتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة إذا أنكر
الأصل لأنه حينئذ لا يصلح للفرع الشهادة ولأنه إذا لم يتذكر
بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل غير مقبولة وعامة
في الباب إن صدق كل واحد منهما في حق نفسه فحينئذ يصح
للراوي أن يعمل بروايته لتحقق الإنقطاع في حق الغير
وإن كان المروي عنه وقت التحديث لأن نسيان روايته يمكن مناقضة
بالنسيان وإن كذبه لا يوجب الغفلة لأن الإنسان ربما يرجع
عن مثل هذا النسيان وأرجح الأمرين بأن النسيان غالب
على الإنسان وكل منهما عدل لعدالة والنسيان لا يعارض الإتصال
لأنه لا يعارضه ضرورة وجوده فقول المدعي مصدق يحل له
الرواية بخلاف الشهادة على الشهادة فإن بناءها على
التحمل فإذا أنكر الأصل سقط التحمل وبقي العلم فلا يجوز
له الشهادة وأما الرواية فمبنية على السماع دون التحمل
فإنه لو سمع الحديث ولم يحمله للتحديث ولم يعلم بسماعه أيضا
حل للسامع الرواية عنه فإذا أنكرها والمدعي مصدق
في حق نفسه فبقي له السماع فحل له الرواية وأما ما روي
من إنكار وسلمة المروي عنه مع نسيانه ولشتري ذلك
وما أنكره الحديث فإن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن
أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قضى بشاهد
ويمين فإذا روى ربيعة عنه ذلك سهيل لا أدري وبعد

ذلك يقول حدثني سهيل عني وقت التحديث أو لا أدري وبعد
العمل بذلك أي والكلام فيه وقد قيل إن هذا إنما يسقط
العمل بالحديث إذا كان المروي عنه قول أن يوجد خلافا
لمحمد بناء على أحد خلافهما في مسألة وهي أن من ادعى على القاضي
أنه قضى له على خصمه بكذا وأنه قد قضاه وأنكر
ذلك وأقام البينة على ذلك يقبل عند محمد لاحتمال النسيان
من جهة المدعي ولا يقبل عند أبي يوسف لأن كان من أسند
القضاء إليه فكذا في باب الرواية فوجه والطعن المبهم
يعني الطعن بمفصل مبهم ومفسر مختلف فيه وجمع زوائد
فلا يعتبر جمعا لا يعتبر في الشهادة وكذا المفسر المختلف كالطعن
بأن يقال فإنه مقبول عند أبي حنيفة كالطعن بشرب النبيذ
لمن يعتقد إباحته أو رفض الدواب وكبر المزح وأمثال
ذلك وكذا إن كان مفسرا بما يوجب الجرح بالإتفاق لكن
رضا عن يكون معروفا بالتعصب لمذهبه أو منهما
ولم يذكر ذلك بل يكون معروفا بالعدالة والإنصاف والإتقان
فيقبل فإن فصل في المعارضة المعارضة لغة هي
المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح يقابل حجتين
متساويتين في القوة على وجه يوجب كل منهما انتفاء ما
يوجبه الأخرى والتناقض لغة التناسخ والتخالف وفي
الاصطلاح اختلاف كلامين بالنفي والإثبات بحيث يقتضي
أن يكون صدق أحدهما وكذب الآخر ويحصل هو التنافي بين
كلامين وجوده أو عدما والتعارض والتناقض في كلام
الحكيم العليم الذي لا يعزب عنه شيء محال فإن ذلك من
أمارات العجز والجهل وإنما يظن التعارض بينهما لجهلنا

بالناسخ والمنسوخ فوجه ايما تعارض التعارض بينهما الحكم بالناسخ واذا
وقع التعارض بين النصين ظاهرا فالطريق فيه الرجوع الى
التاريخ بمعرفة سبب النزول فاذا علم التاريخ وجب العمل
بالمتأخر فانه يكون ناسخا للمتقدم ولئن لم يعلم التاريخ
سقط حكمهما لتعذر العمل بهما وباحدهما معينا اذ ليس
احدهما اولى من الآخر على تقدير تساويهما فيجب الرجوع
الى غيرهما فاذا وقع التعارض بين آيتين وجب المصير الى
السنة لئن وجدت وهو معنى قوله لئن امكن ولئن لم يوجد لزم
الرجوع الى اقوال الصحابة والقياس فان كان بين السنتين
وجب المصير الى اقوال الصحابة او القياس ثم من جوز تقليد
الصحابي مطلقا سواء ادرك بالقياس او لا مثل ابي سعيد
الاصطخري اوجب المصير الى اقوالهم قبل القياس فان لم يوجد
فالى القياس ومن لم يجوز تقليد الصحابي فيما ادرك بالقياس
مثل ابي الحسن الكرخي اوجب المصير الى القياس قبل
اقوالهم فترتيب الحجج الكتاب والسنة والقياس ثم اقوال الصحابة
ثم القياس واختار المصنف الاول وفيه نظر لجواز المصير الى اقوال الصحابة
عند تعارض الآيتين لما ان الاخرى قد تعارض الآيتين
اي سنة اخرى او آية او اجماع او معقول وكذا في الباقي
ليظهر الحكم لو عدم تعادلهما او رجحان احدهما اذ التعارض
انما يكون ظاهرا والراجح ناسخ لقوله تعالى ما ننسخ من آية
فان قيل الترجيح انما يحصل بقوة الجنس او لوازمه
بالجنس وانما يكون للمرجح العدد لاشتراك الجنس والعدد
غير مرجح كما في الشاهدين مع الشهود وقليل الرواية
مع الاكثر ولانه صار انتساخ آية او آيات بآية واحدة

وكذا

وكذا في السنة فكيف يحصل الترجيح بالجنس قلنا الكثرة
سواء من جنس او من غير جنس تفيد زيادة الثقة وهذا امر
ضروري لان المتساويين متساويان ويبقى الزائد مرجحا واما
النهاية فلها نصاب شرعا على خلاف القياس فلا مدخل
للرأي فيها كما في نصاب الزكوة وما خرج عن القياس لا يقاس
عليه ولا نسلم ان كثرة الرواة غير مرجح وكما صار انتساخ
الآية بالآية صار عكسه مع رجحان الآية وايضا هذا وارد
في غير الجنس ايضا فافهم وعند تعذر المصير اليه
اي الى ما تعدد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما
دليل اخر يعمل به او وجد التعارض في الحكم بحيث يتغير الاصول
اي يجب العمل بالاصل في ذلك كما في سؤر الحمار فانه لما تعارض
الدلائل فيه ولم يمكن العمل بالقياس في سؤرها وجب تغيير
الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار بعضها
اباحة لحم الحمار وفي منه بان عبد الله بن ابي اوفى وعن
رواية ابن النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر
وروي عن غالب بن ابجر انه قال قلت يا رسول الله عليه السلام
لم يبق لي من مالي الا حمولة فقال عليه السلام كل من سمين
مالك فاوجب ذلك استباحة الجملة ولزم منه الاستباحة
في لعابه فانه متولد من لحمه وحكمه حكمه واعترض بان الاجماع
منعقد على ان المحرم راجح عند التعارض ولهذا
حكموا بحرمة لحمه وهو يكون لعابه نجسا كما في سؤر الفرس
فانهم حكموا بنجاسته مع تعارض اخبار الحل والحرمة في
لحمه وتمسك ابن بحان عنه بانه لا يلزم من حرمة اللحم نجاسة اللعاب
لان عرق الحمار ليس بنجس بالاتفاق مع انه نائب عن اللحم

كالمعاب فحار لن يكون اللعاب بمنزلة الدلك فاشتبه اي اللعاب
وانما حكم بنجاسة لعاب الفيل لنجاسة غذائه وللغذاء
اثر في الدلك وتمسك ابو عبد الله بن مسعود وعباس رضي الله عنه لعاب
الحمار ليس بنجس لانه يتلطف بالعلف والتبن الثاني
لما روي ان النبي عليه السلام سئل أنتوضأ بماء افضلت
الحمر قال نعم وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها نجس وهذا دليل على
ان سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله
عليهم فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسؤر الحمار
والبغل ويقول انه نجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول
ان الحمار يتلطف العلف والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي
به وفيه بحث لان الخبر الاول نص صريح في طهارته والثاني
محتمل كما ذكرنا في العرق والسؤر فكيف يعارضه وقول ابن
عباس مؤكد بالخبر دون قول ابن عمر وعند ابي حنيفة فلا تعارض
بينهما اصلا والصحيح انه طاهر لان نجاسة لحمه لا توجب نجاسة
لعابه كما في العرق فيصار لعابه مشكوكا واما القياس فلا يصلح
شاهدا لان السؤر لما اعتبر بالعرق حتى لم يكن طاهرا
اذ العرق طاهر فلا خلاف ولم اعتبر باللبن حتى لم يكن
نجسا لان اللبن يحتبس على الاصل وقيل لا يصلح القياس
شاهدا اذ لا يمكن ان يقال ان يسؤر الكلب في النجاسة بمنزلة
حرمة اللحم لكونه في الدم ويتنجس به من الاواني دون الكلب وقد
يسؤر الهر لوجود اختلاط الهر ووجوبها للتنافي
بانبات الطهارة والنجاسة يكون لغيره علة جامعة
بين الفرع والاصل وذلك غير جائز لانه نصب شرع ابتداء

وتقريره

واذا اشار السؤر مشكوكا طهارته ونجاسته بالطريق الذي بينا
وسؤر الماء كان على ما كان بدون ما يزيل الشك فيه لان اليقين
لا يزول بالشك فنقول اصل الماء طاهر ولا اصل بقاء وهو
ولا الحدث قبل الوضوء كان يقينا ولا اصل بقاؤه ولا يزول
اليقين بالشك واذا كان الحدث يقينا وجب ضم التيمم
لتحصيل الطهارة بيقين مبدأ عامة يقين بكلامهم وفيه بحث
لان الحدث بعد الوضوء اذا كان باقيا كما كان يقينا فما الفائدة
في الوضوء مع امكان تحصيل الاعضاء بل يجب ضم التيمم
واعترضوا على قولهم بان الماء في الاصل طاهر وطهور فيقين
سؤره يحكم بقائه كذلك وهو لا يحكم بقاء الحدث كما كان
لان الطهورية دليل الحدث بالاتفاق واجاب بعض الشارحين
بانا لو لم نقل بتعين الطهورية لما امكننا تقرير الاصول لزوال
الحدث وفيه بحث لانه لا يكون تقرير الاصول ايضا
وانما الاولى في تقرير الاصول الاستصحاب اي اصل الحدث
اذ هو متيقن بهذه المسئلة كما ذكرنا ولكن ليس بقائل ووجه
الشك في الطهورية لاختلاط غير الماء به بعينه فضم التيمم للتيقن
وليس يخفى ان المسئلة سوى هذا ورغم بعض الشارحين
ليس المراد بقاء اصل الماء واصل نجاسة السؤر لان
الاصل في المتنجس من الغير ليس يكون نجسا وفيه ابعد
الوجوه واضح لانه متى كان السؤر نجسا فلا يجوز التوضي به
وضم التيمم والسؤر ليس بقائل الاصل في الماء الطهارة
والطهورية ووقع الشك في الطهورية لاختلاطه بغير الماء به
فضمنا التيمم لتحصيل الطهارة يقينا واما نظير العاقل
من الآيتين والمنتهى الى الشبهة فقد فاقروا ما تيسر من القرآن

والحدث

مبدأ

وجوبه ٢ فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له والانصات فان الاول
يعمه بوجوب القراءة على المقتدي لو وجد تامة في الصلوة
باتفاق اهل التفسير والتابعي وجوبها عند الاذن الصامت
لا يمكن مع القراءة وانه قد جرى القراءة في الصلوة عند عامة اهل
التفسير وتعارضهما فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من
كان له امام يقرأ الامام له قراءة وفيه بحث اذ جاز الجمع بين
الآيتين بان يقرأ الامام الفاتحة ويسكت حتى يقرأ المقتدي
الفاتحة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وعن الجهر به لا لعدم تأتي التعارض
وجه لا تعارض بينهما وشرط التعارض بين النصين والمطهرين
الى القياس ما روى نعمان بن بشير رضي الله عنه صلى النبي عليه السلام
صلوة الكسوف ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها
صليها اربع ركعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا
صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات في قول الشافعي
من ركعة واكثر ـــــــ واذا وقع التعارض بين القياسين
لم يسقط ما التعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض
كما سقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع
الى ما بعدهما بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان القياس شرع
للعمل به لا تحري فيه النسخ والتغيير فهو صالح للعمل به
ما لم يتبين فيه خطأه اصاب المجتهد به او لا فاذا تعارض
القياسان فالمجتهد يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه
بخلاف النص فانه قابل للنسخ فلا يصلح للعمل به لا اذا
كان غير منسوخ فاذا تعارض النصان يكون احدهما
منسوخا ضرورة فلا يصلح للعمل به فللجوز للمجتهد
الاختيار ما لم يتبين الناسخ والمنسوخ وانما لو قلنا

لو فرضنا المسلم والامام لا يسكت بعد الفاتحة يكون التعارض ثابتا

تساقطا

تساقطا القياسان لما بقي الى حرمة حكم الحادثة سبيل اذ
ليس بعد القياس دليل شرعي يفتقر اليه العمل بالاستصحاب
الحال وهو اثبات ما كان على ما كان وهو قول بلا دليل اولا يستصحب
ليس بحجة عند المحققين والعمل بلا دليل غير جائز فكان
العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول
بتساقطهما والعمل بالحال بخلاف النصين فان بعدهما
قياس وان تساقطا كما اذا كان للمسافر ماء لا يكفي الا احدهما
نجس ولا يدري طاهر وهو محتاج الى شرب الماء فيتحرى
ويشرب بخلاف ما يحتاج الى التوضي فانه لا يجوز لوجود
الخلف وهو التيمم وانما يكفي شهادة القلب لان القلب المؤمن
نور الله تعالى به ما هو صفي لا دليل عليه لقوله عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله والفراسة رؤية القلب واذا
عمل باحد القياسين لا محالة ليس بعمل بالاحرى لا الاذ اطرى
خطاؤه بدليل فوق التحري وروى الشافعي رحمه الله يعمل
بايهما شاء من غير التحري لتساويهما في اعتبار الشرع
بعد وجود الموجب وفيه بحث لان القياس وان لم يجز
فيه النسخ لكنه قد يكون باطلا فاذا تعارض القياسان
يكون احدهما باطلا بالضرورة بخلاف النصين المتعارضين
وجب الالغاء عامة للقياس والنص والمجتهد يجب له
العمل باجتهاده في جميع الادلة الشرعية عند التعارض وعن
التعارض اصاب او لا بالاجماع فان الفرق على لسان
الفراسة والمنام والالهام عن حجة في الشرع بالاجماع
والفراسة انما تعتبر في العاديات لا في الشرعيات وهذا
دليل على انه اذا تعارض القياسان بطلا بدليل العقلية

بدل اذ

بدل نورا

بدل تجزي

فاذا تعارض القياسان كان على المجتهد ان يجتهد حتى يظهر
عنده رجحان احدهما او يظهر له دليل عقلي كما في تعارض قياسي
لعان الحمار على عتقه وعلى ابنه فانه اذا لم يظهر عرف ان الاول
ارجح لان مشابهة اللعان بالعتق اقوى اذ الحرية حكم الظاهر
واللعان يثبت من المسلم الفاسق كالعتق بخلاف
اللعن او يتمسك بدليل عقلي وهو ان الحمار لا يلحق بالقذف
والقتل وغيرهما من الاشياء الظاهرة فيكون لعانه لغوا
منها ظاهرا كما قال ابن عباس رضي الله عنه ثم التعارض
قد يكون في وقت واحد كما في الوقتين الاشبه من اللعان
كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن فذهب ابن مسعود رضي الله عنه الى ان عدة الحامل
توضع الحمل لان سورة النساء القصرى متأخرة عن سورة
سورة الطلاق وقال علي وابن عباس رضي الله عنهما عدة الحامل بعد
الاجلين من الوضع واربعة وعشرا لان الشرع اعتبر في
عدة الوفاة اجلين براءة الرحم واجل وفاء العهد وهو الاربعة
وهذا اسرع لبراءة اشهر وعشر لغير الحامل المتوفى عنها
مع حصول البراءة باول من هذين وهي عن الزينة وبعد
قوله سبحانه وكذا الذين كانوا في مجالس لا يحتمل التعارض كقوله
تعالى قاتلوا في سبيل الله مع قوله ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة فان الاولى تأمر الجهاد والثانية تنهى عنه بدلالة
الآيات الدالة على فضيلة الجهاد وثواب الشهادة
يعلم من عبد الله عند تعارض البينتين حد يستقيم
ما آت اخر وكذا الذي لم يكونا متساويين في القوة لم يتعارضا

قياسي

الفرع لا صح
ونصف عنه
لا حر لنا لعرق
صح

اشهر صح

زوجها صح

ان بلد

كذا

كذا وانه ابن مسعود رضي الله عنه قال عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ
مع رواية عن ابي عليه قال انه لا ينتقض بمسه لانه يمس لا
قطعة لحم فان الثاني راجح لان ابا يوسف لا يستدلال بالمعقول
قال واختلف مشايخنا من اصحاب ابي حنيفة
ترجيح الدليل المثبت على النافي والمراد بالمثبت ما يثبت
امرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض فعند تعارضهما يترجح
المثبت على النافي عند الشيخ الكرخي واصحاب الشافعي
رحمة الله عليهم وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار
من المعتزلة انهما متساويان ومن تعارضهما لا يرجح لا وقيل يتوقف
بان المثبت يخبر عما يثبت بالدليل والنافي يعتمد الظاهر كما
في الجرح والتعديل فان الجارح يخبر عن عمل الرجل من فعله والمعدل
يقول انه ما رأيت عنه الا الخير فعلى هذا يكون ما رأيته وقد يكون
لان النافي قد يخبر عما يثبت بدليل ايضا بل باقوى كما يقول
الجارح انه قتل فلانا ويقول المعدل انا رأيته بعد ذلك
واصح عيسى والقاضي انهما متساويان لان الخبر في كلتيهما
عدل فلا يخبر الا عن يقين وح يطلب الترجيح من وجه
آخر وقد يكون لان النافي قد يكون وظيفته الاخبار عن الظاهر
لا عن التحقيق كالمعدل فلا تساوي المثبت والحق ان النفي
قسمان قسم يعرف بالدليل وقسم لا يعرف بالدليل بل يعتمد
الظاهر وقسم مستتبع كما في الاول والثالث يطلب الترجيح
بوجه آخر وفي الثاني يكون المثبت راجحا قوله واختلف عمل
اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله
في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور فعملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي ففي مسئلة خيار العتاق وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا

فكان زوجها عبدا طلاقا للشافعي رحمه الله احدوا بالمسند فانه
روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا
فخيرها النبي عليه السلام وهو مسند لانه ثبت امر اعتاقها وهو الكرية
لا تعاقبهم على ان زوجها كان عبدا قبل العتق وروي ايضا
عنها ان زوجها كان عبدا حين اعتقت وهو ناف لانه مبني
على الاصل فاخذوا بالمسند وفي قوله نكاح المحرم اخذوا
بالثاني فان ابن عباس رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة
بنت الحارث وهو حلال الى قائل عن ابي رافع وهو مسند لانه
يدل على ان عارض على الاحرام وروى ابن عباس عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبني على الاول لان الاحرام كان
باسا قبل النكاح فاخذوا بقوله والمعتبر الروايات على
انه عليه السلام لم يكن في الحل والاصل حتى يجعل الاحرام عارضا بل
لما قال ابو الحسن ان علما بالاحرام اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام
عارض والحل اصلي فكان مداومتهم عملا بالمسند الثاني وفي
المعتبر الروايات انه لم يكن في الحل والاصل وانما اختلفت
الحل العارض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا
وفي قوله المعتبر الروايات نظر لانه روي ان النبي عليه السلام
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة
الحارث وهو وعليه بالمدينة قبل ان يحرم كذا ذكر في كتاب
معرفة الصحابة وقالوا في تعارض الجرح والتعديل ان
الجرح اولى وهو مسند لانه ثبت امرا عارضا والتعديل ناف
لانه مبني على الاصل اذ الاصل العدالة فالـــــــ
والاصل في ذلك يعني الاصل في هذا البحث ان النفي لانه
اقسام ما يعرف بالدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف
بالدليل بل يكون مبنيا على استصحاب الحال الذي هو ليس

المراد بالمعتبر الروايات انما وعامتها لا تكلها له

بالدليل وما يستند حاله الى يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويجوز
ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان كان مما يعرف
بالدليل كان قبل الاثبات اذا كان الدليلان متساويان
ولو كان مما لا يعرف بالدليل فلا تعارض لا اثبات لان ما لا
دليل له لا يقابل ما له دليل ولو كان مما يستند حاله وصف الشخص
عن حال الخبر فان ثبت انه بني على ما في الحال لم يقبل لانه
اعتمد الاصل بحجة وهو استصحاب الحال ولو ثبت انه اخبر عما
ثبت بالدليل كان قبل المثبت فطلب الترجيح من وجه اخر
فوجه والا فلا يعني ان لم يكن النفي من حيث ما يعرف بالدليل
او كان مما يستند حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد الدليل
فلا يكون قبل الاثبات والنفي في خبر بريرة مما لا يعرف الا بطريق
الحال والاستصحاب وهو انه عرف العتق بالحاصلة لا
بالدليل بخلاف الكرية العارضة فانها لا تدوم بل يكون بالدليل
ورجح قوم خبر العتق على خبر الكرية بان الراوي العتق بريرة عروة
بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها
وهي كانت خالة عروة وعمة القاسم وكان سماعهما عنها مساهلة
والراوي خبر الكرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعه عنها
من وراء حجاب فهي الاول زيادة التيقن في الميمونة ويكون
الراوي وبان دليل الكرية دليل العتق فدل ذلك وفي
حديث ميمونة يعرف بالدليل لان ميله الاحرام دالة عليه واذا
تعارضا رجحوا رواية ابن عباس انه تزوجها محرما على رواية يزيد لانه لا
يعدله في الضبط والاتقان فان قوم الضبط يدل على قلة
الغلط ورجح قوم خبر الكرية بان ابا رافع حكى ايضا
انه عليه السلام كان بالمدينة وهو حلال وهو كان سفيرا بينهما واخبر
عن الحال والمكان في ضم زيادة الاتقان مع انضمام رواية يزيد

والسهو

الله مع ان سمع عن ميمونة مساهمة انه عليه توضأ بها وهو حلال لانها
كانت حلالا ويستدل كذا في المصابيح قوله وطهارة الماء وحل
الطعام يعني ان الخبر يخبر بطهارة الماء وان الخبر بنجاسته او اخبر
بحل طعام او شرابه وانه يحرم منه فالاخبار بالطهارة واحل
ناف لانه مبقى على الاصل والاخبار بالنجاسة والحرمة
مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي يستند الى الصورة ممكن لنا
يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من بئر جاز له انه
طاهر ولم يغب ذلك الانا عنه فان قلت طهارته بدليل من حيث
العلم ويحتمل ان يكون النبي على طاهر الحال فان قلت انه اخبر
بطاهر الحال فهو ايضا في الماء الطاهر ولا تعارض
الخبر المثبت وليس بين انه اخبر عن علم بنفي التعارض بين
الخبرين لان كلهما مبني على دليل وعند التعارض يجب
العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان استصحاب الحال وان لم يكن دليلا لكنه يصلح مرجحا
بين الخبرين النافي له قال ـــــ وفي الخاص دست عامه
اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان الواحد
ابدين لا يرجح على الاخر بكثرة الرواة واما الدكورة والحرية
ودست لكن اصحاب الشافعي وقوم من اصحاب ابي حنيفة
الى انه يرجح لان قول الاكثر اوقع في الظن والعدد
السهو واقرب الى اصابة العلم لان خبر كل واحد يفيد
ظنا وكثرة الظنون تغلب الظن حتى ينتهي الى القطع
كما في التواتر ولان في الاكثر مسلك ما في الاقل مع زيادة يوجد
لنا في الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر
الاثنين حجة لطائفة العلة الى دون خبر الواحد فكذلك في
الاخبار وكذلك يرجح الحرية والذكورة في العدد دون الاناث

كان صح

الطهارة صح

المارة صح

خبر صح

يعني فالواحد الحر يرجح على العبد وخبر الرجلين
على خبر المرأتين فاما خبر رجل واحد يقبل خبر عبد واحد وخبر
رجل واحد مثل خبر امرأة واحدة لان خبر الرجلين الحرين
حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين كما في الشهادة
بخلاف الاناث فبرابر فان جعل واحد منهما ليس بحجة فكان
خبر رجل واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة
واحدة واستدلوا على هذا بمسائل الماء فانه اذا اخبر
واحد بطهارة الماء وانسان بنجاسته او على العكس يجب
العمل بخبر الناس ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته
او على العكس يتحقق التعارض ويعمل السامع بالاكبر رايه
ولنا اخبر باحدهما مملوك فتان وبالاخر حر ليس بفتان يعمل بقوله
الحر نص على هذا محمد في المبسوط فاذا ذكرنا في مسائل
الماء ثبت الاحكام ايضا فقال المصنف هذا النوع من
الترجيح الى العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف
فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار
الاحاد ولم تروى شيء منها ترجيحهم عند التعارض بكثرة
الرواة والذكورة والحرية كما يجوز بالضبط والاتقان
والفقه فلو كان صحيحا لتمسكوا به وفيه بحث لان هذا النوع
من الترجيح اعتبره النبي عليه السلام والصحابة الاربعة وغيرهم رضي
الله عنهم فان النبي عليه السلام لما سئل عن ذي اليدين حين قال
النبي عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر ابو بكر
وعمر وانكر ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى
انضم اليه خبر محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى الاشعري
في قوله عليه السلام الاستاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن
له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري ثم كان في صح

بالاكبر رايه صح

ثبت ما صح

الاسم لا يشمل خبر الواحد حتى ينضم اليه غيره كيف وهذا
النوع من الترجيح ضربان كما ذكرنا واحد انواع مسئلة
الماء بان العدد يعتبر في حقوق العباد دون حقوق
الشرع لان خبر الواحد والمثنى والحر والعبد والرجل
والمرأة في وجوب العمل سواء لان كل واحد موجب
غالب الرأي وقد لا يعتبر الكثرة في حقوق العباد ايضا
فانه لا يرجح لصاحب الشاهدين بكثرة العدد وايضا مذهب اول
محمد خاصة وهو خلاف قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف
وفيه بحث لان حقوق الشرع اولى بالاحتياط لعمومه
والانواع في حصول غالب الرأي بكل منها واما الكلام في
الترجيح عند التعارض وللشهادة نصاب لا يعتبر في
الزائد عليه بخلاف العكس فلا يعارض عليه كالنصاب في
الزكوة هذا هو المشهور من التراجيح التي كتب منذ الديار
وهي اضعاف مدة تعود في المتعلقات الى الراوي والمروي
والمروي عنه وللدليل والمدلول والخارج عنهما وفي العبارات
الى الاصل والعلة والفرع والمدلول والخارج وفي المتعلقات
الى القوة والضعف وفي المختلفات الى اقسام اخر
سلع من هذا ما بين ذكر ما هاهنا كتاب الملزوم وكتاب
الاصول فاقول فصل وهذه الحجج التي
مر ذكرها من الكتاب والسنة ما قبلهما من الخاص والعام
والظاهر والنص وعن ذلك والمتواتر والمشهور
والاحاد تحمل البيان والبيان هو توضيح ما به خفاء
فان قلت المحكم كيف يحتمل البيان قلت
يحتمل بيان التقرير وبيان التقرير يعني به المعنى كما هو
يسقط احتمال الغير بالكلية كقوله تعالى ومن دابة في الارض

ولا

ولا طائر يطير بجناحيه ثم بيان الشيء قد يكون بالكلام وبالفعل
والاشارة والرمز واقسام البيان خمسة بيان التقرير وبيان
التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان الضرورة
عرفت بالاستقراء اما بيان التقرير فكقوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال
للسريع طائر ويقال فلان يطير بهمته فقال عز وجل ولا طائر يطير
بجناحيه يعني به الموجب لحقيقته وقطعا للاحتمال وان
كان بالمجاز وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة
لكونه جمعا محلى باللام شامل لجميع الملائكة لكن لاحتمال
تجوز ارادة البعض قرر معنى العموم فيه فقال كلهم اجمعون
ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم يقول عنيت الطلاق عن النكاح لان الطلاق
بالشرع والعرف اختص برفع قيد النكاح وصار
حقيقة فيه لكن يحتمل رفع قيد اخر باعتبار اصل الوضع
ولو كان تجاوزا بحسب هذا الوضع فقوله عنيت رفع قيد
النكاح قطع ذلك الاحتمال ويجوز هذا البيان موصولا
ومفصولا اما الاتصال لان التقرير يحتمل تطبيقا قوله
وكذلك اي ومثل بيان التقرير بيان التفسير فانه صحيح
مفصولا بيان التفسير هو بيان ما في نفسه خفاء من المشترك
والمشكل والمجمل والخفي وتخصيص المصنف بالمجمل والمشترك
مسائله وكذلك كبيان النبي عليه السلام اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة لكن بهما مجملان بالقول والفعل وقوله
عليه صلوا كما رأيتموني اصلي والزكوة تقوله عليه هاتوا
ربع عشور اموالكم ومثل الخفي البيان بقول الرجل لامرأته
انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق

كبيان النبي عليه السلام

فانه يكون بيان التفسير اذ المنسوخ والمجمل واشباههما من
الكنايات مشتركة مجملة فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير
يجب العمل باصل الكلام فيخرج المنسوخ والمجمل ثم لا يجوز
تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل لانه حينئذ
يجوز تكليف الاطاق واما تاخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للكرخي والجبائي
رحمهما الله وبعض اصحاب الشافعي بناء على انه لا يجوز
التكليف بما لا يفهم فلنا مبدا ما يفتقر وقت العمل واما قوله فلا
نسلم انه مقرون بالمتشابهات وقد وقع مبدا انزول قوله
تعالى اقيموا الصلوة ثم بعد ذلك بمدة مديدة جاء البيان وكذا
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم بين
النبي عليه السلام بعد ذلك موضع القطع وما يجب القطع بسرقته
وزيادة وصفه قال رحمه الله واما بيان المغني فبيان التغيير
مثل تعيين موجب الكلام كالتعليق والاستثناء والتخصيص
كقوله انت طالق ان دخلت الدار او ان شاء الله وعبدي حر
ان شاء الله فانه لولا التعليق لوقع المعلق ولولا الاستثناء
لثبت موجب المستثنى بتمامه وكذا التخصيص واتفق
الفقهاء على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا
او في حكمه كقطع التنفس او سعال او عطاس وعن ذلك
ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه جوز الفصل في الاستثناء وان طال
الزمان وتابعه قوم وعن الحسن وطاوس وعطاء انه جوز
ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل رحمه الله
وقيل يجوز الانفصال بشرط الاتصال في النية ويكون نية
وبين الله تعالى كما يجوز تخصيص العمومات بالنية وحمل عليه
مذهب ابن عباس رضي الله عنه اصح الفقهاء وانه لو صح الانفصال

المستثنى منه بتمامه
الاتصال

لما قال النبي عليه السلام من حلف على شيء ورأى غيره خيرا منه فليكفر
عن يمينه وليأت بالذي هو خير على التعيين بل فليستثن او صله
بحرف انهما لان الاستثناء اسهل من التكفير وسوقه عليه
السلام الى طريق حل الايمان واتصال الوجود بالانفصال لم
يسبق شيء عن المعقود ولم يستثن كالاقرار والطلاق والعتاق
وغير ذلك يجوز الاستثناء بعدهن وكذا اذا علم صدق صاحبه
ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد
وذكر خلاف الشرع والعقل وصح ان عباس رضي الله عنه
بان النبي عليه السلام سأله اليهود عن فتية لبثت اهل الكهف
وعن ذي القرنين فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي خمسة
عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا قائلا الا ان يشاء الله تعالى علم
ان يشاء الله ملحقا بقوله غدا اجيبكم وفيه بحث لجواز ان
يكون تقديره افعل ان شاء وايضا قال النبي عليه السلام
لاغزين قريشا ثم سكت وقال بعد ان شاء الله فلنا
جاز ان يكون سكوته لعارض لا يخل بالاتصال كما مر وايضا
ان شاء الله شرط الاستثناء واستثنى بين الناس انه استثناء
ولعلهم اطلقوا لفظ الاستثناء عليه مجازا قوله واختلف
في خصوص العموم التخصيص اخراج بعض ما تناوله العام
وزاد من لم يجعل الاستثناء تخصيصا دون الاستثناء
لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل متراخ
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي
لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي
وعامة المتأخرين من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله وعند بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله والكرخي من اصحاب

ان شاء الله ولا شرع وعامة المعتزلة تجوز تخصيصه من حيا
ما تجوز متصلا وبعد اصول المختار والمراد بعدم علم
التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا والفرق بين المراد في التخصيص يكون
بعض افراد العام ابتداء وفي النسخ يكون الجميع
مرادا ابتداء وفي حال النسخ بعض افراده ممن كان
بين العام قطعي في الجميع ما دون التخصيص متراخيا ولا لما ثبت
كونه قطعيا ومن ذهب الى انه ظني حمله وحكم النسخ الى
ابيانة بعد النسخ لا يصير ظنيا وفي التخصيص يصير لان
ضمن ظنيا باعتبار دخوله تحت بعض الجمع وبدليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق الاحتمال
الى التاء وبعد الى الخلاف المذكور بني على الخلاف في
موجب العام عندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه
بيان تقرير وعندنا موجبه قطعي
قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
كما مر في صدر الكتاب فكان التخصيص تغيير الحكم من
القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالا
لتعليق والاستثناء وفيه بحث لان البيان انما يعني
بالنسبة الى المعنى لا بالنسبة الى الظن والقطع ولو
كان كذلك لكان بيان التقرير ايضا بيانا تغييرا لانه
يغير الاحتمال الى القطع اصح من لم يجوز من اخيا
مر في بيان التغيير انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم وقد
سبق جوازه اصح من جواز العمل والقتل اما العمل

فلانه

فلانه كان عقلا لان يقول السيد لعبده كل من دخل داري
غدا فاعطه درهما وعند الغد يقول لا تعطه لفلان واما
القتل فلقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول ولذي القربى وبعد اعام في كل غنيمة ثم بين
علمه لان السلب للقاتل اما مطلقا او بولاية الامام فاحتاج
الى وقت الحاجة وايضا قوله تعالى وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال ابن الزبعرى قد عبد الملائكة والمسيح
فتوقف النبي عليه السلام الى ان نزل ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون فان قلت لا نسلم انه
بيان للآية بل سؤال لجهل المعترض لان ما انما يكون
لما لا يعقل فلا يدخل فيه الملائكة والمسيح قلنا ولم يذكر
لما سأله لانه كان فصيحا عالما باللغة ولما يوقف النبي عليه
وايضا جاء في قوله تعالى والسماء وما بناها وقوله وعلى هذا
اي على ان الاتصال شرط في التخصيص عندنا قال علماؤنا
فيمن اوصى بخاتمه لاحد وبالفص منه لاخر موجبه لا يكون
مخصوصا الى تخصيصا للاول ويكون الفص وصية بالخاتم للثاني
بعد تسليم بالفص الى الحلقة والفص لساوله ايهما وان
فصل لم يكن تخصيصا للاول بل يصير معارضا للعام
والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة بينهما
في الاستحقاق فيكون الفص منهما نصفين وعند ابي
محمد خلافا لابي يوسف فانه جعل الفص للثاني فان
قلت التاء اما مخصص او ناسخ وعلى التقديرين
يكون راجحا لثبوت حكم الخاص والناسخ دون العام
والمنسوخ بالاجماع قلت قد ذكرنا لا يكون شيء منهما
بان نسي الموصى الاول واوصى بشيء اخر او رجع عن الاول
لكن هنا بحث وهو ان الخاص اقوى من العام

ولن قلنا ان العام قطعي لعنه خصوص المعمومات وغلبه
تقرير الخصوصات بحا انما ولسوت حكم الخاص بالتخصيص
دون العام قال ـــــــ واختلفوا في كيفية عمل
الاستثناء الاستثناء اخراج شيء من شيء بالا او احدى اخواتها
وله شروط ثلاثة احدها الاتصال لانه وضع لذلك الثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
كقولك رايت القوم الا زيدا فرايت كل القوم فان لم يكن
داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة
بل مجازا الثالث ان لا يكون مستغرقا والا لكان عبثا ثم
اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء الى موجبة فعند بالاستثناء
يمنع المتكلم بحكمه بقدر المستثنى الباء للاولى متعلقة
بالمتكلم تقاله متكلم بكذا والباء بمعنى يعني الاستثناء يمنع
المتكلم بحكمه العام بقدر المستثنى فيكون الاستثناء متكلما
بالباقي بعد الاخراج يعني يكون الحكم على الباقي بعد
الاخراج وبعدم حكم المستثنى منه في المستثنى لعدم
دلالة اللفظ الاستثناء كالغاية في عدم الحكم فيما وراءها لعدم
دلالة اللفظ الغاية فاذا دخل على الف الا مائة يكون معناه
على الف يخرج عنه مائة اي بعضها كان الف الا مائة اسم لخمسمائة
لتضمنه وقت بحث لان الاستثناء معنى اخراج حكم
المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصلح قيد حكمه
معه بخلاف قولنا الغاية فانه ليس كذلك حتى يخرج من
الى المنزل وخالفه في عند الشافعي الاستثناء يمنع
حكم المستثنى منه بطريق المعارضة يعني يكون حكم المستثنى
منه عاما قبل الاخراج وبعده خاصا لاستثناء في ذلك
الحكم كالعام مع الخاص يعني وهذا مذهب اكثر اصحاب
الشافعي الى ان الاستثناء تخصيص وعنده معنى

قوله

قوله على الف الا مائة فانها تسعمائة على والمختار انه تكلم بالباقي
بعد النيابة اثبات حكم المستثنى وبحث بعد هذا دليل
الفريقين وبيان ما هو المختار وقوله كما اختلفوا في التعليق
يعني اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء كما اختلفوا في كيفية عمل
التعليق كما مر ان العاص عنده لا يخرج الكلام عن ان يكون
انشاء علة الحال بل يمنع وقوع الكلام لعدم الشرط وعندنا يخرج
الكلام عن ان يكون انشاء في الحال بل يكون انشاء على تقدير
وقوع الشرط وهو اعتبار تحقق الانشاء قبل تحقق الشرط وجعل
التعليق مقارنا له قبل الشرط ونحن اعتبرنا تحقق الانشاء
عند الشرط لا قبله وقوله وعلى هذا الخلاف على ان عمل
الاستثناء عند الشافعي مطريق المعارضة اعتبر
صدر الكلام في قوله علم لا يسعوا الطعام بالطعام لا
سواء بسواء عاما في القليل والكثير فانه يدخل تحت الكيل وما لا
يدخل مثل الحنطة والحنطة لان معناه عنده لا يسعوا
الطعام بالطعام لا طعاما مساويا بطعام مساو فانه
جاز لكم بيعه والطعام اسم جنس دخل اللام فاستغرق
الجنس فلما استثنى المساوي اي ما وراءه داخلا تحت
الصدر والمراد بالتفاضل التفاضل في الكيل بالا
فلا يخرج المساوي في الكيل ويبقى الباقي كسر الحنطة
وبالحنطة داخلا في صدر الكلام فيحرم وفي هذا
النقل نظر لان المشهور من مذهبه عدم اعتبار الكيل
وعندنا لما كان الاستثناء المتصل تكلما بالباقي بعد
الاخراج لزم ان يكون المستثنى منه من جنس المستثنى
ليكون الاستثناء متصلا وهذا الدليل ليس في الدار
الا زيد يعني بقدر الانسان لا صاحبه ولا مثله ولو قيل لا
لا ما كل المحرم الا في المخمصة يعني لا ما كل في الاحوال المباحة

الحال لا كل من السعة والوسط والشبع والمجاعة لا حال
المستثنى او الرطوبة او الكسارة وغير ذلك والمستثنى المساواة
الكيلية التي هي حال من احوال الطعام المخصوصة فلا يلزم
الصدق على عموم تلك الاحوال فيكون معناه لا يصح
الطعام بالطعام في جميع الاحوال الكيلية من المفاضلة
والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة واما قلنا ان
المساواة كيلية بالاتفاق تمامي ويدل عليه كيلا بكيل
ويدل العرف بان الطعام لا يباع عادة الا كيلا او وزنا
فكلام بان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل
بل القيمة لفوات المسوى وكان الكيل كالمذكور مع المساواة
وادنى الكيل نصف صاع ويعتبر الوزن احتياطا في الطعام
اذا كان نصف صاع او اكثر ولما لم يعد المساواة بالكيل
كانت الاحاديث الاخر بيانا على ذلك لان المفاضلة عبارة
عن رجحان احد المتساويين على الاخر والمجازفة عبارة عن الكيلية
التي لا يعلم انه مساو للاخر او متفاضل فيعلم ان صدر الكلام لا
يتناول المثل الذي لا يدخل تحت الكيل فلا يصح الاستدلال
به على من يبيع الحنطة بالحنطة او بالحمص وهو تحت
لانه يعتبر اعتبار المساواة الكيلية في المبيع حتى المساواة
العين الكيلية في الصدر فلا يحصل المفاضلة والمجازفة في
الكيليات مع انه خلاف ظاهر النص فالاولى
ان يجاب بانه ليس على الاستثناء عند اصحابنا حصل الكلام
كلاما تاما في بعد الاخراج وعند الشافعي حتى يكون
معارضا لما دل عليه المستفيض منه ولكل من الفريقين
حجج وذكر المصنف حجة الاصحاب فقط والمختار ما ذكر
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاخراج مع اثبات حكم المستثنى

لما قلنا

لما قلنا ان الاستثناء نص في حكم خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه حتى لا يصح فيه بادا اصل على الف الا مائة
يشهد صريح العقل ان معناه على الف بدون مائة فانها ليست
على ويؤيد هذا كلمة التوحيد فانا اذا قلنا لا اله الا الله
يتبادر ان معناه لا اله موجود بدون الاول فانه موجود
ولا يستدل الاصحاب بوجهين الاول قوله تعالى الا اللغو ان
الاستثناء اخراج وتكلم بالحاصل بعد الثنيا ويدل الاول
على ما ذكرنا لان الحاصل بعد الثنيا ما دخل تحت الاستثناء لو كان
حكم المستثنى منه عاما قبل الاخراج لزم الكذب في الاخبار
ولا انكار بعد الاقرار لان الله تعالى ذكره عن قوم
علم وفيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان المستثنى
منه تكلما بالالف يكون خلاف الواقع ولو قيل على الف
الا مائة فلو كان تكلما بالالف على الكمال يكون قوله الا
مائة انكارا بعد الاقرار صحيح ان الاستثناء
ان استثناء خمسين بعض للعدد المثبت بالالف لان
بعض من خمسين قبل الاسقاط لانه اذا العرض للاسناد
مع بقاء العدد اذ لا يصدق الالف على ما هو مسند
اليه وهو مسماه ومفهوم ما اطلاقه عليه يكون كليا بخلاف
العام فانه مصدق على الثلاثة مما فوقها فتى نقص منه
شيء كان اللفظ واقعا على الباقي تلاحظه كالمشترك فانه
يطلق على الثلاثة مما فوقها فيكون بخلاف العام جوابه
عن قوله تعالى دليل الخصوص فان قلت اسم قليل في
صدر الكتاب ان العام ليس له لا معنى واحد وهو جمع
الافراد بمعنى كالعدد قلت جمع الافراد قد يتحقق
بحسب الانحصار لت كالعلماء العلماء البلد وعلماء الاقليم

وعلماء العالم وكذا النافي المنحصر في الخصوص كالمنكرين
لغير اصل الله مثلا فانه صح اطلاقه على ما ذكره اصلا
لانه علم له اصح النافي هو بقول انه اللغة لن لا استثناء من
لا اثبات بين المستثنى ومن النفي اثبات فلو كان تكلما بالباقي
بعد النفي لما كان من لا اثبات بين عن المستثنى بل لعين
المستثنى ولا من النفي اثبات للمستثنى بل بين عن غيره
فاذا قلنا لا اله لا الله يكون لكم معنى لا اله الحق عنها
الا الله اثبات الله قلنا لا اثبات لعين المستثنى لا ينافي النفي
عن المستثنى وكذا النفي عن غير المستثنى لا ينافي لا اثبات له
كما هو من المذهب المختار فهذا الجواب انما يصح على المذهب
المختار ثم لا استثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ لا استثناء
نوعان متصل وهو لا اصل اي الحقيقة ومعناه ما ذكر بالا تكلم
بالباقي بعد الثنيا ومنفصل وهي منقطعا وهو لا اصل اي اكثر
من صدر الكلام لعدم تناوله اياه فجعل مستثناء اي من لم
كلام مستثناء حكمه بخلاف حكم الاول لا تعلق له بما قبل الكلام
لا صورة فهو مجاز اي اطلاق اسم لا استثناء على هذا يطرد
المجاز ويكون حرف لا استثناء بمعنى لكن لعائد حالي القوم
لا حمار اي لكن ما حار حمار مستثنى فانهم عدوني يعني اني اسم
بكم بعد دين اسم ولباركم فانهم منفوص لي لا رب العالمين
فانه معبودي وما كـــــــ واما بيان الضرورة وهو البيان
لغيره ما وضع للبيان لضرورة ما وهو بعد اتمام عرفا لا مستقل
لا اول ما يكون في حكم المنطوق اي يكون في حكم المنطق ويكون
بالنطق لتصريح السكوت الذي في حكم النطق كما في القسم
الثاني والثالث كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث يعني لو كان الوارث ابويه فقط فلامه الثلث فلم

وكذا

وكذا في صدر الكلام اشتراكهما في المبين شرعا وبين نصب لام
صار ذكر بيانا لنصب لام الذي هو البيان في الثاني
فصار ذكر نصب لام مع صدر الكلام بيانا لنصب لا
وكذا لو سئل عن الشيء علم اني الغنم زكوة وقال في الغنم
السائمة زكوة كان بيانا له لمن في العلوفة زكوة فهو لا يحتمل
السكوت لانه لو بين نصب لام وسكت عن اثبات الشركة
بصدر الكلام لا يعرف نصب لام بالسكوت اصلا اما اذا
اثبت الشركة عرف بالسكوت في اثبات الشركة هذا ما
ذكره في شرح فهو لا يحتمل بالسكوت وفيه بحث اذ العلم
للسكوت في عرفان نصب لام اصلا بل انما عرف بالبيان
الشركة وذكر نصب لام فقط فقوله لا يحتمل السكوت ليس
بسديد فتدبر ومنه ما يعتبر اي من بيان الضرورة ما يعتبر بيانا
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند مجاهرة فعل
او قول عن النهي فانه يدل جوازه ذلك مثل ما امر من الصلوات
والمعاملات من الناس ومن ما كلهم ومشاربهم واقرهم على ذلك
اذ حال النبي عليه السلام ليس امره الناس بالمعروف ونهيهم
عن المنكر فلا يجوز له ان يقر الناس على منكر فان الله تعالى
ومنه ما لا امر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره
ما قرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ما
اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر فتدبر دلالة
حال المتكلم الصوت الساكت وهنا بحث وهو ان دلالة
السكوت على الجواز مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما سواء بين بل ذلك قبيحا او لا كون الساكت اولا
لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عليه لا عند عدم القدرة
او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي الهدى الى

الكنيسة ولم يبين يحتمل ذلك دل السكوت بالشرط المذكور
على نسخ ذلك لان تركه كان على الحرام حرام والسكوت
لا يصلح دليلا على الحرمة فعلم انه لو بين فعل ذلك فيه لاستما
انه يوجد لا يدل السكوت على الحرمة اذ ذلك يكون مغيبا عن
البيان ثانيا قلنا قد مر ان تركه كان عند معاينته عن
اكابر عن جابر على النبي عليه السلام فعله وفي موضع اضافة الى
البيان الى السكوت في موضع اضافته الى البيان بيان مثل
سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة بدون ولد المغرور
وصورته ان رجلا اشترى جارية واستولدها وادعاه الولد ثم
استحقت الجارية ورجع مولاها بذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى
بها لمولاها وقضى على المشتري بفداء الولد وكان ذلك بحضرة
الصحابة محكما لوجه اكراهه على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة
ويوجب العتق وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدون الولد
على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان منافعهم غير مضمونة
بدلالة حالهم لان المستحق حاضرا لما حكم الحادثة وهو عالم بما
هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد ورود
الشرع فكان يجب عليهم البيان لضعف الكمال الحادثة والبلوى
بعد وجوب البيان دليل النفي ومنه السكوت في بيان مدة
الحيض فيما دون الثلث وفيما فوق العشرة وكذا الكل عند
ذكر الحكم يكون السكوت عليه ما بالنفي ما تحته وما فوقه كقوله
فاجلدوهم ثمانين جلدة فسكوته دلالة على المتكلم يكفي للمفسر ولذا
فيه في موضع الحاجة الى البيان فلا حاجة الى التفصيل
وكذا ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة
رفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع فانه جعل اسقاطا للشفعة لرفع الضرر عن المشتري

فيكون

فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فلو لم يجعل سكوت
الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشتري عن التصرف
او يتضرر الشفيع عليه بتصرفه فلدفع الضرر والغرور جعل
ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان
كان السكوت غير موضوع للبيان وكذا سكوت المولى عن
النهي حين عبده يبيع ويشتري فجعل اذنا له في التجارة لدفع
ضرر الغرور لان الناس يتعاملون العبد لسكوت المولى
عنه معاملتهم معه فلو لم يجعل سكوته اذنا لتولد ان عبده
محجور او مصيبا معاملاتهم باطلة ولو خلى العبد بين سبب
المعاملات يتضرر الناس بما فوقها الى وقت عتقه وذلك غير
محتمل فهذا ضرر خاص والضرر يجب دفعه لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار ولا يسلم قوله عليه السلام عن عثمان وليس مناوبا
الشافعي لا يكون سكوته اذنا لاحتمال ان يكون ذلك لنقص
غضبه عليه وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور شرعا والمحتمل
لا يصلح حجة ولنا ان هذا اطلاق العرف والعرف واجب
قوله ومنه ما ثبت لضرورة الكلام اي من بيان الضرورة ما
ثبت لضرورة طول الكلام كقول من قال لغيره علي مائة درهم
او مائة وقفيز حنطة فانه يلزمه الجميع دراهم لا ولا واقفيز
حنطة في الثاني عند علمائنا الثلاثة لان قوله ودرهم او قفيز حنطة
يصلح بيانا وتفسيرا للمائة لان حرف العطف يفيد المعطوف عليه معا فرد
اذا كان المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام بقال
بعت هذا المنزل بمائة وثلثة دراهم وباحد وعشرين درهما ومائة
ودرهم او درهمين من عشرة فوق من هذه الصبرة وقال الشافعي
رحمه الله ابهم الاقرار بالمائة ودرهم ليس بتفسير لانه عطف عليه
بالواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة لان من شرط صحته

العطف المغاير حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه وفي شرح
صحة التفسير لم يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله
عشرون درهما عين العشرين فلا يصلح الدرهم ههنا مفسرا
وعقب المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله
مائة وثوب او مائة شاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلاثة
دراهم لانه عطف العدد المبهم على الاخر فيفسر بالدراهم
فيصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير
كما لو قال مائة وثلثة اثواب واصاب الاصحاب ان حذف
تفسير المعطوف عليه صار متعارفا فاصرفه كثرة العدد
وطول الكلام مما يكثر وقوعه وكثير الاستعمال فيه وكذلك
فيما يتعلق الذمة حالا ومؤجلا كالمكيلات والموزونات فان
ذلك كثير الوقوع في البيوع والتفسير لعدم فيما كثير استعماله
بخلاف غيرها كالثياب فانها لا تتعلق الذمة فلا يكثر وقوعه
وانما يقع في عقد خاص وهو السلم او في ما هو في معناه
وهو البيع بالثياب الموصوفة موجلا وح لا يكثر استعماله
فلا يجوز الحذف وتعين المائة مجملة فيصح في تفسيرها الانواع
ما ذكرت وهو انما يتم لمن لم يعرف المعرف في ما ذكر
هذا هذا هو تقرير قولهم في هذه الاقسام لا يجب وفيه بحث
لان هذا الفصل في اقسام البيان بحسب ما ثبت في المبين
من التقرير والتغيير والتفسير والتبديل فهذه لا يجب
من اقسام البيان بحسب ذاته لا بحسب ما ثبت وهي ايضا
بحسب الثابت اما التقرير او التغيير او التفسير او التبديل
فوضعها عند بيان اقسام التعلم والمجمل لا مهنا ايضا
لا وجه وهو ما يكون في حكم المنطوق والواضح وهو ما ثبت
بصريح الكلام اما لن يكون من خصوص البيان المذكور

من العبارة والاشارة والدلالة والمقتضى او لم يكن فان كان
فلا حاجة الى ذكره ههنا ما ثانيا وان كان عين ما قلنا يكون
لاقسام مخصص مما ذكره والقاضي ابو زيد حذف
بيان الضرورة من هذا الفصل فلعل ما ذكر حاملة على
ذلك قال ـــــــ واما بيان التبديل والنسخ النسخ
لغة الازالة تقال نسخت الشمس الظل اي ازالته وبعثته
ونسخت الريح الاثار اذا محتها وجاء في التنزيل تعالى
ينسخ الكتاب اي يزيله واصطلحوا في حقيقته بحسب
الشرع فقال الاكثرون انه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
وذهب قوم الى انه بيان انتهاء حكم شرعي وقال اخرون
منهم المصنف انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق اي عين وقت الى اخره وهو في حق
صاحب الشرع بيان لمدة الحكم وفي حقنا تبديل يعني بالنسبة
الى الله تعالى بيان لمدة الحكم المنسوخ لا رفع وتبديل وبالنسبة
الينا تبديل وذلك لان الله تعالى كان عالما بان الحكم ينتهي الى
وقت كذا بالنسخ فيكون النسخ بالنسبة علمه تعالى بيانا للمدة
لا رفعا لانه اطلاقه اي لم يبين موضعه ههنا منه البقاء
ولا يستمر ايجاده الى ههنا منه التبديل وكان النسخ
تبديلا بالنسبة الى ظاهر لا يستمر ايجاده الى حقيقة كالقتل
بيان محض بالنسبة الى الله تعالى لانه عالم بانه ينتهي اجله في
وقت كذا لان المقتول ميت باجله اذ لا اجل له سواه وقد
نص الله تعالى بقوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والموت بخلق الله تعالى لا بفعل القاتل عندنا وفي حق القاتل
تبديل للحي بالموت لانه سبب الموت حتى
وجب عليه القصاص في العمد والكفارة في الخطاء هذا

عامة يقرر كلامهم وفيه بحث اذ لا شك انه تعالى يعلم انه تعالى
بالنسخ لكن لم لا يجوز ان يكون النسخ رفعا فيعلم انه تعالى
بالرفع وانت خبير بهذا لانا نعلم بقينا ان المنسوخ كان حكم الله
على العباد فيكون زواله برفعه عنهم اذ لا يكون زواله بنفسه
وهذا ظاهر واما ما صح قولهم ان لو كان زواله بنفسه لا يكون
الله تعالى وبعد اسر هذا الموضع ولا معنى للنسخ والرفع سوى
حكم الله تعالى زوال الحكم الاول ثم ان المدعى لو كان لا انتهاء
تابع للانتهاء فسيأتي عنه طبعا ولا انتهاء تابع للنسخ فيأتي
عنه فلو كان الانسان سوى النسخ لزم تأخر الشيء عن نفسه ثم قال
تعالى الله تعالى واذا بدلنا الآية كان انه سمى النسخ تبديلا وهو
الذي كان حكما عند الله تعالى لا فائدة له في المعنى سيف وليس
مسلما انه سمى حق صاحب الشرع فلم لا يجوز ان يكون
سماه اضافة حقا فقوله لانا فهمنا الدوام حكمنا فهم الدوام
لا ينافي قوله سماه في حقنا ثم ذهب قوم من اهل السنة الى انه
لا ماهية لعدم العبد بحسب اصلا وقال الاشعري وقوم من تابعه
لكن المحققين من المتأخرين اتفقوا على ان لها ماهية في افعاله تعالى
والقدرة ما كانت خلق الله تعالى كان الفعل الصادر عن العبد
بالحقيقة صادرا عن ماهية قدرة الله تعالى والحق هذا وذلك لان
اسناد الفعل الى العبد صريحا شرعا وعقلا اما الشرعي
فلقوله تعالى ومن قتل مؤمنا والقتل ازالة الحياة وعن فاعل
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والكسب فعل له ايجاد
هذه الآية من لم يحصل في كتاب الله وكلام رسوله وكذا في كتب
سائر الانبياء واصحابهم واما عقلا فلانا ندرك بفرق ضرورة
بين حالة صحتنا وحالة سقمنا ما نجد في الاولى يمكننا
الحركة والسكون وفي حالة الضعف وانتفاء هذه الامكان وايضا

لا يخفى من لم يكون لقدرة العبد ماهية في حصول شيء في الجملة
اولا اصلا فان كان يلزم خلاف قولهم في عدم الماهية ويلزم
نقض دلائلهم ولئن سلم ثبوت ماهية اصلا يكون كالجماد
في عدم التمكن من الفعل والترك فيلزم العبث والسفه
في بعثة الانبياء والاوامر والنواهي والاكساب والعبادات والظلم
في العقوبات الشرعية والمعاملات لا يخفى وايضا لكسب
اسناد الفعل الى العباد تعالى الله عما يقولون كبير اما
نزه عن هذا القياس يخلق قوة الكسب في العبد وهذا يدل
العقل على الله تعالى وخروج هذا الوجه بسبب العبث والسفه والظلم
والعجز عن خلق القوة المؤثرة والقدح في الشرائع لانها ثابتة
بحكم العقل فلو قدح في صورة يلزم القدح في الكل فيكون
ازالة الحكم بفعل العامل بقدرة اعطاه الله تعالى على حكمه
ويعلم الله تعالى انه يفرق اصل المقول باطل ثم اعترض قول
على انفسهم بان النسخ لما كان سابقا بحكم الحكم عند الشارع
فيكون الحق هذا وح يجوز ان يكون التبديل حقا اضافيا ولا
يلزم تعدد الحق واجابوا عنه بان الحق واحد عند الله تعالى
وكل ما نسب الى العباد قد يتعدد اذ وجب على كل
مجتهد ان يعمل باجتهاده ويحرم عليه تقليد غيره فيكون
العمل باجتهاد كل مجتهد حقا في حق العباد ومعنى الحق
بالنسبة الى الله تعالى واحد وهو كونه ثابتا لا رفعا وتبديلا
واما كان تبديلا بالنسبة الى العباد وفيه بحث لان وجوب
عمل المجتهد باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا
محسوبا عند الله حقا على الاجتهاد ولئن كان خطأ لان الحق
واحد عند الله وفي الواقع اذ كل المسائل يجب ان يكون
حقا في الواقع لعدم اذ يجب ان يجب الوقوف في حق الانبياء

ومع هذا للعلم ايضا ولم ينهى عليه ذلك من اخطأ فله
اجر واستهى من الصحابة بعضهم بعضا في اجتهادهم ثم انهم
كانوا يقولون في اجتهادهم اقول عندي برأيي فان كان صوابا
من الله ولم كان كان خطأ مني وقال ابو حنيفة المجتهد
قد يخطئ ويصيب وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لما بقي
الفائدة في البحث وسد باب التعبد على طريق الجواب
لم لفظ النسخ عندنا مشترك بين المعنيين كما لوحه فانه
في حق الله تعالى الدلالة على حق العباد العصمة المعروف
ويحقق من هذا الابحاث ان النسخ هو رفع حكم شرعي بخطاب
شرعي متأخر فلما حكم شرعي لعجز الله لانه الذي
كانت قبل الشرع حكم الاصل وكذلك شرعي لعجز
الرفع بالموت وقلنا متأخر لاستثناء والغاية
وذلك لما قلنا انا نعلم بقياس الله تعالى ما لم يرفع عن العباد
ما وضعه عليهم لا يتصور النسخ فلزم ان يكون جميع النسخ
من الرفع فان قلت بالنسخ ايضا يتصور عند جمعه
والمنسوخ يكون متهيأ في وقت معلوم لله تعالى عن متحقق فكيف
يتصور رفعه وبدأ سوا الذي يشكل به الامام فخر الدين الرازي
في المحصول واختار ان النسخ هو بيان انتهاء الحكم قلت
انتهاؤه يكون برفعه ثم النسخ واقع قطعا للنهي والنصارى
في قوله وابي مسلم الاصفهاني من المسلمين في وقوعه
لنا القطع بانه جوز ان يكون حكم الله تعالى موقتا بوقت
وقد علم انه ان الحكمة لمصالح العباد ولا شك انها
تختلف باختلاف الاوقات والاقوام واختلاف الاقوام
والعادات وهذا الاصلح لزيد في هذه الاعصار
يصلح لآخر في قد جاء في التورية انه تعالى لآدم بن نوح

بانه مع غيره وقد حرم ذلك بالاجماع وايضا جاء فيها ان الله تعالى
قال لنوح عليه السلام حين خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل
دابة حية ماكلا لك ولبنيك واطلقت ذلك لكم كسائر العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم نسخ لسان موسى كثير من احكام
كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة واستدل قوم بانه
السلام يحيى به ويحول الاحتمال ثم انه اتى القوم الثاني عشر ثم
ويحول الجمع من الاحتمال في شريعة نبينا ثم الكريم واجيب
بان مساق الاصل ليس حكم شرعي فلا يلزم بعد نسخ النسخ
الهو حد موضوع لاول النسخ لو كان حكمه ابديا بعد ما لم يكن
يلزم البداء والا يلزم العبث قلنا ههنا قسم ثالث وهو ان
يكون حكمه كانت ظاهرة عند الله فلا يلزم البداء الثاني لو كان
المنسوخ حسنا كان النسخ قبيحا ولو كان قبيحا كان لله
تعالى بالنسخ فلما يكون كل منهما حسنا في زمنه لما علم من
اختلاف المصالح الثالث نقل عن موسى عليه السلام انه قال
شريعتي موسى دائما مؤبدا غير منسوخ ولا يمكن الهو حد به
على النسخ عليه وما نقل من اعلامه هذا لو سلم لكن لفظ التأبيد
قد يجيء لمدة طويلة كما في قصة نوح عليه السلام وبعد على الاصح
اتفاق الامة على ان شريعتنا ناسخة لسائر الشرائع وان
التوجه الى بيت المقدس منسوخ بالتوجه الى الكعبة والى بيته
الذي هو نسخت بانه الاذان وصوم يوم عاشوراء وصوم رمضان
وقال ومحل النسخ يعني النسخ يرد على حكم
يكون في نفسه محتملا للوضع والعدم ومع هذا لم يلحقه بيان
النسخ من وقت او ما يدل على انه ابدي وهذا
الشرائط كان بعد منع النسخ اما الاول ولانه لو لم يكن
محتملا للوضع يكون معدوما والنسخ لا يجري في المعدوم كما
كالنفس

لانه اما ان امهاه او رفع وعلى التقديرين لا بد من التحقيق واما الاعتذار
فلانه لو لم يحتمله يكون ضررا في الدوام فلا يمكن امضاؤه ودفعه
كالامان فانه لا يمكن ان ينسخ ومنه الامساك عن الماء وما يلحقه
من الوقت قبل ما يقال افعلوا هذا الى مائة سنة فانه قبل
تلك المدة لا يحتمل النسخ لانه مظنة البداء او الغلط وما
يلحقه من التابيد نصا مثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا لانه يوهم
البداء او ظهور الغلط وما يلحقه دلالة كسائر احكام الشرع
بعد وفات الرسول فانها لا تحتمل النسخ اي النسخ لانما
يكون بالوحي ولا وحي بعده لانه خاتم النبيين اعلم ان
جمهور الاصوليين ذهبوا الى جواز نسخ الحكم المقيد بالوقت
او التابيد مثل صوموا الى مائة سنة او ابدا او لا تصوموا
كذلك وهو مذهب جماعة من اصحاب ابي حنيفة وابي
الشافعي وهو منعهم الباقون منهم المصنف واتفقوا على
انه لا يجوز نسخ الخبر المقيد بالوقت او التابيد مثل الصوم
واجب مستمر الى مائة سنة او الى الابد لان النسخ فيه يوجب الكذب
والناقص اصح الجمهور يجوز كاول الطلب انشاء فلا
يستلزم وجوب المطلوب في نفس الامر اذ الامر ان الطالب
مجاز يكفي الطلب بصيغة الوقت او التابيد لان الطالب
يطلب بحسب وقت دون وقت كما في تخصيص العموم
فلا يلزم الناقص بخلاف الخبر فانه يستلزم تحقق المخبر عنه
فلو نسخ يلزم الكذب والناقص انشاء عند الاشعري علم
عدم نسخه قبل الغد الثالث قد يراد في العرف بلفظ
التابيد المبالغة لا الدوام كقولهم سدا مكرم الضيف ابدا
وفلان يصاحب فلانا ابدا ويقرن بالناسخ انه اراد المبالغة
لا الدوام اصح العرف انشاء فانه يوجب الناقص
والبداء وبانه لا يجوز كما في الخبر والجواب قد مر

لانه

اعدم الناقض والبداء والفرق بينه وبين الخبر قيل والشرط
الممكن في عقد العلم يعني من شرائط النسخ تمكن المكلف
من اعتقاد الحكم الاول وقوله لا الممكن من الفعل فيكفي
الرافعي من الحكم الاول والمتاخرين هذا القيد كما يقول
الشارح في رمضان جوا في مدة السنة ثم يقول في الحين صوموا
قبل حصول وقت الوجوب لا تجوز او يقول صوموا غدا
ثم قبل انبجاس الصبح يقول لا تصوموا او يقول في اثناء الوقت
كما يقول في صلاة الفجر لا تجوز او في اثناء العقد لا تبيعوا
وذهب المعتزلة وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعي
الى الممكن من الفعل شرط بان يحدث من الوقت ما يتسع لذلك الفعل
كوقت الظهر سواء فعل اولا اصح الاول لنا وجهين الاول
المطلوب كما يستلزم حكمه فكذا يوجب الطلب يشتمل على
حكمه وهي الابتلاء كالشاب يقصد الامساك والبسر يعاقب
يقصد الترك والكل اعني الساعة اي ابراهيم عزم بذبح الولد
لاجل قول ولم افعل ما يومر ولان من عزم لا يقدم على مثل
هذا الفعل الا امر الله تعالى وفسخ قبل التمكن من الفعل
وفي الصحيحين ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس بعد عقد القلب من التمكن
من الفعل واصح الاخر ان المقصود من شرع الاحكام
العمل لا لانه الامر والنهي على طلب الفعل وتركه لا على
العزم والاعتقاد فلو نسخ قبل التمكن من الفعل يلزم
حسن ذلك المطلوب وقبحه وكونه مطلوبا وغير مطلوب
في وقت واحد وهو محال ويلزم العبث ايضا قلنا
قد بينا انه جاز ان يكون المراد الابتلاء بالعزم وعقد
القلب لا نفس الفعل فلا يلزم الحسن والقبح ولا العبث قال
ولا خلاف بين الجمهور اتفق جمهور الاصوليين على ان القياس لا

نقول صح

يكون ناسخا ولا منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه حينئذ لن يكون
منسوخا والقياس الظني لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا
يكون ناسخا فلان ما قبله لئن كان قطعيا لا نسخ بالمظنون
لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره ولئن كان
ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل به مشروط بعدم ما يعارضه فلو ترجح على القياس لبان ان حكمه غير ثابت واذا
لم يكن له ثبوت فلا رفع ولا نسخ وايضا اتفق الصحابة على ترك
الرأي بالكتاب والسنة ولئن كانت السنة من الاحاد حتى قال
عمر في حديث الجنين لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا وقد
سمعه عن رسول الله وقال علي لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رأيت النبي عليه السلام يمسح
على ظهر الخف دون باطنه واما ان القياس الظني لا يكون منسوخا
فلان العمل به مشروط بعدم ما يعارضه كما مر فلو ترجح ما يعارضه عليه قطعيا
كان او ظنيا تبين ان حكمه شرعا ثابت وهو لا ينسخ واما ان القياس
القطعي حينئذ لن ينسخ تقابلهما من نص او قياس فلحدوث نص
فان النبي عليه السلام او قياس يرويه النبي عليه السلام يرفع حكم الفرع
فيبطل القياس او دل على حكم مخالف لحكم القياس فالقياس
الفرع عليه واما بعد حدوثه فلو وجد نص او قياس يرفعه كما
مر تبين انه كان منسوخا لامتناع حدوث نص او قياس يرفعه
بعد حدوثه قبله وكذا الاجماع عند الكل هم الجمهور على
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا
فلانه عبارة عن اجماع الامة على شيء ولا مجال للرأي في
معرفة مهانة وقت الحس والتصرف في شيء عند الله تعالى ولان
الاجماع اما عن نص فالناسخ النص لا الاجماع ولئن كان
عن غير نص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع خطأ وهو
غير جائز ولئن كان ظنيا فشرط العمل به انتفاء المعارض وقد

وجد

وجد معارض قطعي فلا يكون حكمه ثابتا فلا ينسخ احتج من جوز
كونه ناسخا بان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان كيف تحجب الام عن
الثلث بالاخوين وليسا بقاتلين فان كان له اخوة فلامه السدس
ولا اخوة ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام باجماعهم
على حجبها نسخ النص فلنا جاز اطلاق لفظ الاجماع على الاثنين
حقيقة او مجازا على ما اختلفوا فيه فلا يلزم النسخ وبان يصوب
مؤلفة القلوب سقط بالاجماع المنعقد زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا
جاز ان يكون ذلك بما علم بانتفاء مصلحة التي كان ثابتا لاجلها
واما ان الاجماع لا يكون منسوخا فلان الاجماع انما يكون بعد
النبي عليه السلام فلو نسخ واما ان نسخ بنص قاطع او غيره فالكل
باطل اما الاول فلانه يوجب اجماع الامة على الخطأ واما
الثاني فلما قلنا ان الاجماع ثابت لا يكون ناسخا واما الثالث
فلانه لا يعارض القاطع واحتج الخصم بان الامة اذا اجمعت
على الحكم القولي فقد اجمعت على انها اجتهادية فلو اجمعت
بعد ذلك على احدهما كان الاجماع الثاني ناسخا للاول
قال ـــــ واما يجوز النسخ بعد اذا علم ان القياس
والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ لا بالكتاب والسنة
فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت المتواترة
مثل الاولى او مساوية العموم للاطلاق ويجوز نسخ احدهما
بالاخرى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
عند اكثر مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الشافعية
والمعتزلة والله ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله
وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قوله واحمد وهو
مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب
قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز واحتج الشافعي
رحمه الله لو جاز نسخ الكتاب بالسنة او نسخ السنة بالكتاب

يصير كذلك من حيث انه طريقا ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن انه يقول ثم يرجع عنه فكيف يعتمد
بقوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قبل
كذبه ربه حيث قال فكيف يعتمد واجيب بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك
ويدل الضمير في نأت الله ثم قلنا السنة ايضا وحي فجاز
ان يكون ما يأتيها اكثر او مساويا واجيب ايضا بقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي واذا لم يبدل
لم يصح القول بالسنة قلنا ظاهر الآية انه لا يبدل الوحي
ولا الالفاظ لا انه لا يبين انتهاء الحكم ولو سلم فالسنة ايضا
بالوحي اجمع الجمهور على جواز نسخ احدهما بالآخر بالاستدلال ان
النسخ بيان لمدة الحكم لا تبديل فجاز للرسول ان يبين مدة
حكم الكتاب وقد حصل السنة التي هي بيان الكتاب بقوله
لتبين للناس ما نزل اليهم وايضا نسخ الجلد بالرجم وهو
بالسنة المتواترة وجاز نسخ السنة بالقرآن لان السنة بالوحي
كما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخ السنة بالكتاب
وكان التوجه الى بيت المقدس بالسنة المتواترة ونسخ بقوله
تعالى وجهك شطر المسجد الحرام قال ويجوز نسخ
التلاوة بدون الحكم اقسام المنسوخ وهي اربعة منسوخ
التلاوة والحكم جميعا ومنسوخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
ومنسوخ الوصف مع بقاء الاصل نحو في صوم عاشوراء
فانها منسوخة دون الصوم اما الاول فقد روي عن عائشة
رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن
واما التلاوة دون الحكم فقد روي عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والله عزيز حكيم فنسخت التلاوة دون الحكم واما عكسه فنسخ الاعتقاد

بالحول

بالحول عن المتوفى عنها زوجها مع عدم نسخ التلاوة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول واستدل المصنف بالمعقول بان
النظم حكمين احدهما متعلق بنفسه مثل حول الصلوة والاعجاز
وبركة قراءته وخواص قراءته والثاني متعلق بما يوافيه
بالنظم بما يتعلق بالمعنى من الوجوب والحرمة ونحوهما
وكل منهما مقصود اما النظم فلما قلنا من حول نفسه كما في
المتشابهات فانه لم يثبت بها شيء من الاحكام الا ما يتعلق
بالنظم من حول الصلوة والاعجاز والبركة والخواص واما ما
يتعلق بالمعنى فظاهر واذا كان كل منهما مقصودا بنفسه
جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من الحول والاعجاز والخواص
دون ما يتعلق بالمعنى فيبقى التلاوة دون المعنى وبالعكس
باحتمال احدهما بيان المدة والوقت دون الآخر
قال والزيادة على النص من اقسام النسخ
والمنسوخ قسم آخر منه النسخ بالزيادة ومثلوه بما اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة
مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب
الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في
الشرع من غير تغيير الاول وكذا ان لم تكن الزيادة مستقلة
بقدر عقد القلب لا تكون نسخا كورود الشهادة في حد
القذف مقارنا للجلد واختلفوا في تعيين القيمة
كزيادة ركعة اخرى في الصبح او زيادة شرط كزيادة الايمان
في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا
على رأي اصحاب الشافعي رحمه الله اما الكرخي اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله انها نسخ للمزيد عليه وذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله

والحاصل الى انها ليست بنسخ بل هي بيان يعني كان المراد
بالاول ما علم بالمتاخر لان المراد كان ظاهرا ورفعه المتاخر
وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الزيادة ليست
غير المؤيد بغير اشتراط بحيث لو فعله كما قد كان يفعله
قبل الزيادة بحيث استانفه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي
الفجر فلو لم يكن كذلك فلا يكون نسخا كزيادة الغرب على حد الزنا
فزيادة مئة على الثمانين في حد القذف لو فرض صدورها
الشرع بها واليه ذهب العراقي وعند الحنفية من المعتزلة
والمختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا فذلك نسخ لذلك
الحكم الشرعي والا فلا فلو زيدت ركعة في الصبح يكون نسخا
للتحريم الزيادة لانها صح وجبت وكذا ان زيد الغرب على
الحد لان الزيادة عليه حرام شرعا وليس ثبت استفادة بالزيادة
لا اصلية ولو ضم الشارع في المسح والغسل بعد وجوب
الغسل على العين مسح للعين ولوث بالنفس جواز
بقول شاهد ويمين بعد حلفه واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لا يلزم نسخ
شيء لان كلامه تدل على انحصار الاستشهاد في الشهيدين
لا على انحصار الحكم بهما ولو زيد في الوضوء غسل عضو
آخر كان نسخا لكون الاول مخيرا بين الزيادة واما في
النقصان ممتنع نقص جزء العبادة او شرطها فذلك نسخ للجزء
والشرط لا للعبادة اذ لو كان نسخا لما لا يبقى وجوبها
الى دليل آخر وليس كذلك بالاجماع والخلاف ظهر
في جواز الزيادة والنقصان والكتاب والحكم المتواتر والمشهور
بخبر الواحد والقياس من مالك بالنسخ لا يجوز ومن قال
انه يجوز اصح من مالك بالنسخ ما ثبت ان النسخ

بيان انتهاء حكم بانتهاء حكم آخر وهذا موجود في الزيادة على
النص فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باي مقيد
كان والتقييد معنى آخر مقصود صدر لمعنى الاطلاق وله
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما شرع ما وجد فيه
التقييد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا
فقد انتهى ثبوت حكم الاطلاق ثبوت حكم المقيد واضح
للمصنف بوجه آخر وهو ان المطلق متى صار مقيدا صار ما
كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على
معنيين احدهما ما دل على المطلق والثاني ما دل عليه المقيد
وليس للبعض حكم الوجود مما يجب مقاله تو من عبادة او
كفارة او عقوبة لهي ليس له حكم وجود الكل ولا حكم وجوده في
نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان ركعة من صلوة الفجر لا
تكون فجرا ولا بعض فجر بدون انضمام اخرى اليه وكذا المظاهر
اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يجزيه ولا يكون مكفرا الا
بالصوم ولا بالاطعام وكذا من سرق نصف نصاب القطع لا
يقطع بنصف وطعنه القطع الذي هي من الكوع فيثبت الحكم بزوال
قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كان بيانا
صورة وانما قيد بقوله مما يجب مقاله تو احترازا عما يجب مقا
للعباد فانه قد يقتل الخزي سوبا واداتا كما اذا ادعى احد
على آخر الفا وماته وشهد له شاهدان بالف وآخران بمائة يقضي
له بالمال كله وكذا اذا ادار على الدرك احتج من لم
يجعل الزيادة نسخا بان حقيقة النسخ لم يوجد في الزيادة فلا
يكون نسخا لان حقيقته رفع الحكم المشروع والزيادة تقرير
للحكم المشروع وضم حكم آخر معه والتقرير ضد الرفع لان

لان الحاق صفة الايمان الرقبة لا تخرج الرقبة من ان تكون مؤمنة
للاعتبار في الكفارة بل تقيد والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد
من ان يكون واجبا بل هو واجب كما كان قبل الالحاق فهذا
الضم تضمن عبادة بعد عبادة وهو انهم انما سألوه بن نسخ كلما شرعا
من الاطلاق والاخبار كما يكون نسخا هذا هو تقرير المذهبين
وفي الاول بحث لان لهم ان التقييد نسخ الاطلاق والاخبار كما يكون
نسخا انما يصح ان لو لم يكن المراد من المطلق المقيد اذ قد
يطلق الشيء ويراد معه قيد كما في الرقبة الدواعي عن التقييد كما
في الاطلاق المنسوخ مع انه يراد المقيد بالوقت وكالتهويل
كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين وما قطعوا ابدهما والمراد بعض
المشركين وبعض اليد وكالتسهيل كما في اعتق رقبة والمراد
المسلمة وح لا يتحقق النسخ الا ان يثبت انه عمل بالمطلق او
نقول ان ادرج او الاجماع كما يجيء في معنى النسخ فان
قيل اطلاق المطلق واراد المقيد من العباد تكليف بما
ليس له الوسع وهو غير جائز ومحال ولا اصل عدمه قلنا انما
يلزم التكليف لو لم يعلم بين المقيد والخاص لما علم
ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والمجاز اولى من
النسخ عند التعارض باجماع العلماء لانه اسهل واكثر وايضا
القياس المخصص بتخصيص العام مع ان دلالته اكثر ظنية
اقوى من دلالة المطلق لكونها بعدم المطلق المقيد وهي اتم
مطلقا والمقيد بعينه يوجد وليس بناسخ فهو بيان واما في الغيابات
وان نعم الخاص لكن الخاص ساكت عن نفي العموم فلا يرد ويحتمل
هذا الموضع ما ذكرنا ان المراد ان رفع حكما شرعيا سواء كان
بالزيادة او النقصان فهو نسخ ذلك الحكم ولا عيان قال
وهذا الى ولان الزيادة على النص نسخ لم يحملوا على النافية

ركنا اي فرضا لا تجوز الصلوة بدونها ولم يجعلوها واجبة
لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي
الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد الفاتحة نسخا لذلك
الاطلاق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب والوارد زيادة النفي حد الزنا في زنا البكر الذي لم يحصن
زيادة النفي وهو يثبت على الجلد الذي هو حد الزنا البكر لان
النفي لو الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا
بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الحد كما ذكرنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واختير بعوده جلد اعني
النفي مساسه فانه يجوز ان يرى الامام المصلحة فيه وزيادة
الطهارة شرطا في الطواف اي الزيادة لكون الطهارة شرطا
في الطواف لا تجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة لان الله تعالى اباح رخصة
النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة اي زيادة صفة الايمان
شرطا في رقبة كفارة اليمين والظهار لما روي ان رجلا جاء
الى النبي عليه السلام فوجد ساجدا مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة
فامتحانه تعالى اياي بالاعتاق وتعليله لكونها مؤمنة يدل على
ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط
الايمان في كفارة القتل لتخليص المؤمن عن ذل الرق
الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل
جنس واحد وفي هذا البحث عن معنى في الناسخ ويعلم
ذلك بكونه متاخرا او بقوله عليه السلام هذا ناسخ لذلك او
في معنى حديث علقمة عليه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

او يعلم بالاجماع ولا يصح قبول الصحابي لاحتمال ان يقول
يقول باجتهاد فيحتمل الغلط لا ان يقول سمعت النبي
عليه يقول كذا او يذكر التاريخ كما يقول سمعت عام الحديبية
او قبل الهجرة وكان تاريخه لا معلوما اما يقوله او يقول
بعني ولو قال الصحابي لم يذكر الخبر المتواتر قبل ذلك المتواتر
في قوله نظر لانه يتضمن رد المتواتر بالاحاد وقيل يقبل
لان الناس المتواتر لا يقبله ولا يصح قبله بعض الايات على
البعض البعض يعلمه في المصحف لان المكتوب فيه ليس
على ترتيب النزول ولا يصح تقديم خبر الناسخ وروايته اذ
تقدم روايته على من يتقدم صحبته ولا يصح المتقدم بخواصه
الى اداء لا اصلية كقوله عليه لا وضوء فيما مسته النار فلا يجب
ان يكون متقدما على الخاص الوضوء فيه واذا لم نعلم التاريخ
فالوقف الا الفقهي بين اذا كان كل منهما معلوما اما
اذا كان احدهما معلوما فقط بالعمل بالمعلوم لانه ليس تاخر
فهو ناسخ وان كان متقدما فلا نسخ بالمظنون والله اعلم
قال والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله
المناسب ان يذكر هذا الفصل في باب بيان اقسام السنة
ثم يذكر سائر افعال اصحاب الرسول ثم الاجماع ثم فصل القياس
لانه مشتق من الكتاب والسنة والاثر والاجماع ثم يذكر
القياس ثم معارضة الحجج لكونها مشتركة بين الكتاب والاجماع
هذا قول زيد بالافعال مما يقع من قصد لان ما وقع
لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو والاغماء لا
يصلح للاقتداء به وسوى بيان احكام ما يصح الاقتداء به
وما يصدر عن النبي عليه من قصد اربعة اقسام مباح
ومستحب وواجب ومحظور وفيها قسم اخر وهو الزلة وهي

فعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل ومع فيه من فعل مقصود
مباح كمن زل في الطريق عند المشي المقصود
بخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود لذاته للفاعل
وقد جاء في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة كما في
قوله تعالى وعصى آدم ربه وزلة الانبياء لا تعلوا عن اقتران بالعمد
انها زلة اما من جهة الفاعل فقوله تعالى اعتبار اقوى علم حين
ولذا المعتطي معتلم بالك هذا من عمل الشيطان اي من عصى
حتى من تمه مهلك فاضافه الى الشيطان تسهيلا لامر الله تعالى
ثم وعصى آدم ربه اي باكل ما نهي الشجرة المنهي عنها فغوى اي
اخطا حيث طلب الخلد باكل ما نهي عنه لقوله تعالى ونسي ولم
تجد له عزما ولا دليل الشرع فيه علم انما عن صالحه للاقتداء بها
فلم يكن بحث صدوره فان قلت الواجب انما يكون بدليل فيه
شبهة والدلائل كلها في حق النبي قطعية قلت المراد تعميم
افعاله بالنسبة الينا قال ـــــــ واصلح سائر الى
واصلح العلماء في مسائلهم افعاله القصدية العين الجبلي من
القيام والقعود وغير المختص به كوجوب الضحى والتهجد وغير
ذلك فقال ابو بكر الخصاص الدليل ان علمت صفة ذلك الفعل
في حقه من الوجوب والاستحباب والاباحة تعالى به في اتفاقا
على ان الصوم وهو من نفس الجنس ولم نعلم صفته يعتقد فيه
الاباحة الذي هي ادنى افعاله عليه هي عموم الدليل تعالى
الخصوص به عليه وهو مختار القاضي ابي زيد وجماعة من
المتاخرين والمصنف وفيه بحث اذ لو ظهر قصد القربة منه عليه
يكون مندوبا او سواء في القرب كتقبيل الحجر الاسود
والصحيح ان فعل النبي عليه اما جبلي كالقيام والقعود
والمشي او مختص به كوجوب الضحى والتهجد والمشاورة

مقصود

بيان عدم

وكذا

مباح

المختص به

كتقبيل

مع النساء والتحري لهما والوصال والزيادة على أربع مرات أو من
صلى وغير مختص وللاطلاق إما غير متعبدين بالقسمين لا أو من
وإما الثالث بأن كان بيانا لمجمل من قوله صلى صلوا كما رأيتموني
أصلي لقوله تعالى أقيموا الصلوة وحذروا عن مناهيكم لأنه أنجح
أو مع تخييره كالقطع من الركوع لأنه القطع فلا إطلاق إما متعبدين
به ويكون بيانا للمبين في الوجوب والندب والإباحة ولئن لم يكن
بيانا يعلم صفته من الوجوب والندب والإباحة بحكم لأنه حكمه
ولئن لم يعلم فإن ظهر قصد القربة إلى الله كغسل الجمعة لا يسمى
مندوب ولا يسمى واجب وصل حكمه وجوب وصل ندب وصل إباحة
كما قال الخصاص وصل بالوقف لما لئن حكم لأنه حكمه فيما علم
صفته فلما علم بالمتواتر لئن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله
للمعلوم الصفة كوجوب الغسل بالتقاء الختانين وندب
غسل الجمعة وإباحة صلة الصائم وإما ندب عن المعلوم إذا
ظهر قصد القربة فلأن قصد القربة موجب الرجحان والوجوب
فإذا لم يثبت فلزم اعتبار الرجحان فقط وهو الندب وإذا
لم يظهر فنعلم الحوالة والوجوب والندب بدليل على لم يثبت تعيين
الحوالة فقط وهو الإباحة لأنه أحسن الفاعل بالوجوب بدون
الأول قوله تعالى فاتبعوني ولئن كنتم تحبون الله فاتبعوني وطاعتي
لا تعني الوجوب وجب المتابعة قلنا المتابعة لئن تفعل على
الوجه الذي فعله لا إنه واجب الثاني لما خلج علم نحله
في الصلوة ظهر أنهم أرادوا وجوب المتابعة وأقرهم عليه
على المتابعة دون الصحابة وقال لئن لغو حين سأل عليه
الحج في الرفع أرأيت قلنا لا نسلم أنهم فهموا الوجوب من الفعل
بل من قوله عليه صلوا كما رأيتموني أصلي أولا أنهم فهموا الندب
لظهور قصد القربة الثالث حمل فعله على الوجوب لهو ظ

فإن

فهموا صح

للخروج عن العهدة بيقين دون حمله على الغير كما إذا نسي
المكلف فائتة من الخمس أو مظلمة من الزوجات فإنه يجب
عليه الإتيان بالخمس ويحرم الخمس احتياطا قلنا لا احتياط
إنما يجب فيما ثبت وجوبه كما في المثالين أو كان الأصل فيه الوجوب
كصوم يوم الشك من رمضان إذا لم ير الهلال إنما يحتمل
الوجوب وعدمه فلا إذ الأصل عدم الوجوب ولأنه غير
أصح من حمله ندبا فإنه لو كان واجبا لوجب على النبي عليه السلام
أن يفعله ولا إباحة منتفية لقوله تعالى فاتبعوني قلنا التبليغ
أعم من أن يكون بالقول أو بالفعل والمندوب أيضا يجب
التبليغ والمتابعة لئن تفعل على الوجه الذي فعل مجاز لئن تكون
مباحا أصح من حمله مباحا فإن حمله عليه دل على قوله
وهو الإباحة والزائد عن معلوم قلنا إذا لم يظهر قصد
القربة قال والذي يحصل بالنص اختلفوا في
كون علمه مستندا إلى الاجتهاد ما لم يوح إليه بعد انتظار
الوحي وخوف فوت الحادثة فقال أحمد بن حنبل وأبو يوسف
وجماعة من أهل الحديث نعم وهو المختار وقال لا أكثر من أهل
وقال بعضهم نعم في أمور الحرب دون أحكام الشرع لنا قوله
تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه ونسبه إلى الخطأ في إذن
أسارى بدر بالرجوع فلو كان بالوحي لما كان كذلك احتجوا بأنه
عليه السلام عمل بالقياس في إعسار دين الله بدين العباد في استفتاء
الخارية الخثعمية حيث قالت إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة
الحج أينفعه أن أحج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين
فقضيته أكان ينفعه فقالت نعم فقال عليه السلام دين الله أحق
بالقضاء وهذا هو الاجتهاد قلنا ما ذكرتموه بالوحي والقياس
لإرشاد السائل إلى الاجتهاد أصح أبو يوسف بقوله تعالى إنا
أنزلنا إليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله إلى آخره

سبلغه صح

عليك باجتهادك فلما جاز لن يكون المراد الاظهار بالوحي احتج
الخصم بوجهين الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى فلما اذا كان مستندا الى الاجتهاد ما يحصل بالاجتهاد
انما بالوحي وجاز لن يكون اصابته في اجتهاده باجتهاد الحق
والالهام وحي الى حق الاسناد وقيل في جوابه انه نزل في شان
القرآن لما زعم الكفار انه افتراه من عنده وفيه بحث لان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الواقعة الثاني لا يجوز العمل
بالظن مع القدرة على العمل بالوحي فلما قدر على اليقين
بالوحي انما كان بعد الوحي لا قبله فجاز له العمل قبل الوحي بالظن
فاجاز له الحكم بالبنيان بالاجماع ثم العلماء لن يجوز بعده
بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز
ومنهم من جوز والمختار انه جوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز
بانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فاتبعوه وامثاله فلو جاز
الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز قلنا
اذا لم يقر على الخطاء فلا يلزم اتباع الخطاء احتج من جوز
الخطاء مع عدم تقريره عليه اما الجواز فلقوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم واما عدم التقرير فلما مر انه يوحى اليه لا امر باتباع الخطاء
واذا عرف هذا فاذا اخبر الله تعالى بالاجتهاد ولم يبين خطاءه
دل على انه صواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته
حراما وكيف اختلاف العترة من غير من الامة فانه يجوز مخالفته
لمجتهد الذي لا احتمال الخطاء والقرار عليه قوله وهو قطعي لا الهام
اي اجتهاد النبي عليه السلام في انه قطعي كالصلاة ولا الهام بمعنى القاء
في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفته لاحد لتيقن انه من عند
الله وعصمته عن القرار على الخطاء والالهام غير ليس بحجة لاحتمال
الخطاء قال ـــــــ وما نقل بسنده فهو شرع
من قبلنا لانها لما نقلت الى نبينا عليه السلام وصارت شريعة

له كانت من سننه وفيه بحث لجواز لن يكون من الفرائض والواجبات
اختلفوا في وقوع التعبد بغاية موضعين احدهما انه عليه السلام
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فمنع ابو الحسين
البصري وجماعة من المتكلمين وجوزه آخرون وهو المختار واختلفوا
في ذلك الشرع هل هو شرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع نبي ويتوقف الغزالي
وعند الجبائي لنا انه اشتهر عنه انه كان يصلي ويطوف ويحتسب
عن الاثام وهذه لا تعرف الا بالشرع احتج الخصم بانه عليه السلام لو
كان متعبدا بشرع لتعذر انعقاد مخالفته اهل ذلك الشرع
بل لزمته لتعلم منهم وانقل لقدحك قلنا لا نسلم الملازمة للزوم
بل لجاز الكفار عن مفسد التابع له عليه بعد البعث بل كان
متعبدا بما لم ينسخ من الشرائع السابقة وكذا امته ام لا نسخ
لا شاعرة والمعتزلة واحمد اكثر الفقهاء وهو المختار لنا
ان ما لم ينسخ يكون حكمه ثابتا على المكلفين والا لكان نسخا وقوله
تعالى اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ولان الصحابة اتفقوا
على انه عليه السلام استدل في وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وانما قال انه عليه السلام قال من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ بعد ذلك قوله تعالى
واقم الصلوة لذكري الشمس وهو امر لمن نسي عليه السلام المختار
ان التعبد على انه شرع بعثته ايضا لا على معنى اتباع ذلك
النبي عليه السلام لان النبي عليه السلام كان مامورا بذلك الحكم وتبليغه
الى امته ولا معنى لشرع الحكم سوى هذا فان قلت قوله
تعالى اتبع ملة ابراهيم يدل على لزوم الاتباع قلت يدل على لزوم
اتباع ملة ابراهيم لا على اتباع ابراهيم احتج المانع بحديث معاذ
فانه ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شيئا من الشرائع

الشيعة وصوبه علمه قلنا انما لم يذكر لسمول الكتاب والسنة
عليها قوله لن ما نقض الله كرسوله من غير انكار لخروج ما نقل
اهل الكتاب او نعم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لجواز ان يكون المنقول او المفهوم من جملة ما جرى فواذكر اهل من
اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بطالعة كتابهم او بنقل جماعتهم وفيه
ما ذكرنا قال ـــــ وما نقل به متن باب السنة مما نقله الصحابة
لرسول لان سبيله السماع محقق في قول الصحابي فاسد لان الحق
بآخر ايمان السنة كخلاف لمن مذهب الصحابي اما ما كان او
حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على
من بعدهم من المجتهدين اعلم انه اذا روى قول صحابي في حادثة
وهو مما لا يحتمل الخفاء من الصحابة لتوفر الدواعي على نقله لكونه
مما تعم به البلوى او غير ذلك ولم يرو مخالفة صحابي بذلك يكون
اجماعا منهم ويجب تقليده قطعا خلافا لداود انقلب المخالفة فلا يجب
تقليده قطعا خلافا لداود لم يكن موجبا مما استهر من الصحابة بان
لا يكون مما يتوفر الدواعي على نقله ولم تشتهر رجوعه عن ذلك وطريق
نقل هذا القول في التابعين ولم يروعن غيره من الصحابة خلاف
ذلك بعد اختلفوا فيه تعالى ابو عبد الله البصري وجماعة من
اصحاب ابي حنيفة انه حجة وتقليده واجب سواء كان موجبا او مفتيا
العباس وهو مذهب مالك والشافعي واحمد قولا وقال الشافعي
والمعتمد له انه ليس بحجة والمختار انه ان لم يكن قياس ولا دليل
عقلي يجب تقليده والا فلا اصح لتوسعة من تابعه بان
قول الصحابي يحتمل السماع عن الرسول عليه والتوسعة
وعلى تقدير ان يكون باجتهاده يكون اجتهاده اقوى من اجتهاد
غيره لفضل اصابته في نفس الرأي مشاهدة احوال النزول
ومعرفة اسباب النزول وعند تعارض الرايين منا اذا طرق

لاحدهما

لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض
بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا
ما ذكرنا من فضل الاصابة قلنا الظاهر انه لو كان بالسماع
والتوقيف لرواه لان هذا مصداق قوله ولما لم يروعلم انه
باجتهاده فربما شاهدهم اخوال التنزيل واسباب النزول
معارض بالقياس فربما اخطأ بعضهم باجتهاده لان الصحابة
وغيرهم ربما استفيد علمه ارائهم من الاصول والفروع مع معرفتهم
احوال التنزيل والنزول بالنقل تواترا او شهرة واحادا وقول
التابعي من قبيل الاحاد والدليل على الوجه المختار انه ان لم
يتصل قياس ولا دليل عقلي يجب تقليده ضرورة لعدم الدليل
واذا وجد يعمل به ما ذكرنا من الترجيح لجانب الاصابة
والمعتمد له على انه ليس بحجة بان الاجتهاد شائع فيهم والخطأ
جائز عليهم لتساوي ارائهم وح لا يجوز للمجتهد تقليدهم كما في
غيرهم من المجتهدين وللخصم ان يقول جواز الخطأ مشترك بين
الصحابة وارائهم لو بان اصابتهم بمشاهدة احوال التنزيل والنزول
كما مر قوله وبعد الخلاف اشارة الى محل النزاع كما ذكر بقوله
قال ـــــ ولما اذا اختلفوا يعني ما ذكر باحكم رأيهم
دون المخالفة والموافقة منهم اما اذا اختلفوا على قولين او
اقوال لا يجوز الاخذ من اقوالهم لاجماع اجتماعهم على الخطأ
فلا يجوز اخذ الكل لانه يكون خرقا للاجماع ولا اسقاط بعض اقوالهم
بالبعض لانهم لما اختلفوا ولم يتركوا القول الذي علم بعين
ان اقوالهم بالاجتهاد فحل قولهم محل القياس تعارض اقوالهم
تعارض القياسين فلا اسقاط البعض بالبعض كما في تعارض القياسين
ولا يطلب الترجيح ايضا لعدم ترجيح البعض بالبعض لما علم
من القياس لانه ح يجب طلب الترجيح وان لم يمكن تعليل

اخاطئ

آخر

المجتهد بما شاء فهذا هو الغلط هذا ما ذكروه وفيه بحث لان
الاجماع على الخطاء انما يكون بالاتفاق على حكم ولا خطاء
وههنا ليس كذلك لاحتمال فرق بخلاف قول الآخر فلا يكون فيهم
اتفاق على شيء واتفق التابعون على احداث قول آخر فان
الصحابة اختلفوا في نصب الام مع اب الزوج او زوجه فقال
فريق للام ثلث الاصل في المسئلتين وللاب ما بقي بعد اخراج
نصيب الزوج او الزوجة وهو قول ابن عباس وقال آخرون
للام ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجة في المسئلتين
وللاب ثلثا ما بقي ثم قال ابن سيرين وهو من التابعين في كام
مع اب الزوج يقول ابن عباس وفي كام مع اب وزوجة بالقول
الآخر وقال بعض التابعين بعكس هذا وما اتفق على ذلك احد
فصار اجماعا منهم على جواز قول آخر فتأمل واما التابعي اذا قال
على قول التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة من مثل
سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده لمجتهد آخر واما ان
ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وعطاء بن ابي رباح وسعيد
بن المسيب والشعبي وشريح وعلقمة فيجوز تقليده عند بعض
اصحاب ابي حنيفة خلافا للبعض بناء على انه يدل على ان مذهبه
صواب لعدالتهما لانه قال لا اقلد بهم رجال اجتهدوا اذ من
يقال يجتهد فيه وهو الظاهر من مذهبه والسائر انه قال لمن من
كان من ائمة التابعين وراجع الصحابة في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد فانا اقلدهم بناء على انهم لما سوغوا له الاجتهاد
في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مراجعته اياهم فيصح تقليده كتقليد
الصحابي واما سوغهم فلان علي قاضيه حاكم الى شريح وكان عمر
ولاه القضاء وقرره علي ايضا بان خلافته خلاف علي في
رد شهادة الحسن له للقتل له وكان ولي علي حول شهادة

لان لا يسوغ بانا نعم علي في ذلك وافتى ابن عباس رضي الله عنه الى قول
مسروق وسئل ابن عمر رضي الله عنه عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد
بن جبير فانه اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن
مسئلة قال سلوا عنها مولانا الحسن واعترضوا على هذا بانا
سلمنا مراجعتهم اياه في الفتوى وتسليمهم فتواهم لكن الوجه للاول
فضلا به الصحابة من اصحاب الاسماء وفضل الاصابة بمعرفة
احوال التنزيل وتركه صحبة النبي عليه مفقود فيهم ثم المصنف
حرر تقليدهم وما اوجبناه على القول الاول قال فان
الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على
كذا اي عزم عليه واجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه وفي الشرع
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر والمراد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول والفعل والقول
والفعل يدلان على الاعتقاد ويكفي اتفاق اربعة من واحد
والمراد بالامر اعم من ان يكون عمليا او شرعيا او لغويا
واختلفوا في تحقق الاجماع وفي كونه حجة والحق تحققهما اما بوجه
ما علم بالضرورة اجماعهم على تقديم النص انقطاع على المظنون
ووجب العمل بغلبة الظن وغير ذلك وخالف النظام واتباعه
وبعض الروافض واحتج بان الاجماع لو كان عن قاطع فالعادة
تقضي بنقله وح لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني
فيمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الظن بحسب القرائن
قلنا لا نسلم لزوم نقله لان الاجماع مغني عن نقله ولا نسلم ان
الاجماع لا ينعقد بالظني اذ ربما كان الظن جليا فسلمته العقول
بالقبول وما ذكروه منقوض بما ذكرنا من الصور واما انه حجة
فبوجهين الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله

العاطي

صحتهم والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين فوجب اتباعهم فيه فان
قلت جاز ان يكون الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على
تقدير مشاقة الرسول لا مطلقا قلت لو لم يكن اتباع
غير سبيل المؤمنين موجبا للوعيد في نفسه لما صار الجمع بين
مشاقة الرسول كما لا يصح ان يقال ومن خالف الرسول واكل
الخبز فله جهنم فان قلت نحن لا نسلم ان كل المجتهدين يجمعون
لانه لا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين قلت غير المجتهدين
مانع منهم فيما يقولوا عليه فيصير جميع سبيل المؤمنين الثاني نوابغ
معنى قولهم عزم لا تجتمع امتي على الخطاء اذ روى الرواة بالفاظ
مختلفة كقولهم علم لا تجتمع امتي على الضلالة سالت ربي ان لا تجتمع
امتي على الضلالة واعطانيها ما رواه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن فيصير في كتابه عن علي وسعاوه حاتم وحابوا الخطاء
والجوابح وبعض الروافض في كونه حجة واحتج اعليه بوجهان
الاول قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون الاجماع
مستندا كما يلزم كون الاجماع حجة لا يقال كون الكتاب تبيانا اذ
الاجماع ايضا مستفاد من الكتاب كما في الثاني بعث النبي عليه
معاذا الى اليمن وقال بم تقضي يا معاذ وقال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع وصوبه عليه فيلزم الاجماع انما
فان حجة بعد النبي عليه قال اصلف الناس بمن بعدهم
بهم الاجماع اجيبوا في ذلك بما ذكره الطاهري وهو
تابعه من اصحاب الظاهر انه لا الاجماع الا للصحابة وهو عن الحق
قولان وقال مالك وهو من تابعه لا الاجماع الا لاهل المدينة
وقالت الزيدية وطائفة من الشيعة انه لا الاجماع الا بقول الرسول
عليه وهم علي وفاطمة والحسن والحسين والصحيح ان الاجماع

عليها كل عصر من اهل العدالة ولا اجتهاد فيه بما ذكرنا من
الكتاب والسنة لان دلالتهما عامة لجميع المجتهدين لاجتمع
من غير الاجماع بالصحابة فان الصحابة اجمعوا على الزام الاقطع
في سارق فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع الباقين وغيرهم
لزم خلاف اجماع الصحابة فلنا سلمنا لازم في الصحابة فلا
يحقق اجماعهم فيه فلم يكون اجماع الصحابة على جواز
الاجتهاد مشروطا بعدم الانعقاد الاجماع احتج مالك
بقوله عليه السلام المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء من الخبث وكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء
وجب متابعتهم فلا يجوز لزم انتفاء الخطاء عن كل واحد
وليس كذلك لوقوع الخطاء عنهم لاختلافهم وتخطئة بعضهم بعضا
فالمراد من الخبث المعصية لا الخطاء وايضا مدا معارض بما
ذكرنا من الكتاب والسنة الدالين على العموم فلا يختص الاجماع
باهل المدينة احتج الشيعة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بحصر ذهاب
عنهم والخطاء رجس فكان منفيا عنهم وبقوله عليه اني تارك
فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا الرجس المعصية لا الخطاء لئن سلمنا عدم الخطاء
لكن هذا الدليل على صحة قولهم وكونه حجة على المقلد لا انه اجماع كما
في سائر الحجج القطعية على ان العموم باستناد ذكر الدليلين
قال ولا عبرة بتكثر العلماء وقلتهم ويصح قوم
من الاصوليين كالامام الحرمين وعزي الى اشتراط عدد التواتر
في انعقاد الاجماع لانهم اذا اتفقوا ذلك العدد يتصور تواطؤهم
على الخطاء كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة وذهب
الجبائي الى انه لا يشترط ذلك بل يكفي فيه اتفاق معتبر لانه

لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعصر
دون عصر وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا وحجة وقيل ادلة اسس تحصل معنى الاجماع وفيه
بحث لانه قد مر انه انما يتحقق اتفاق جميع المؤمنين باصل الاجماع
مع موافقة العوام بعد الخ لا يفرق بين الواحد والاكثر فوجه
ولانا لسنا على ذلك حسب العمد وان قولك الى ان انقراض
عصر المجتهدين شرط في انعقاد الاجماع وذهب المحققون
الى انه ليس بشرط وقيل شرط في الاجماع السكوتي
وقال امام الحرمين شرط ان كان مستندا قياسا لما ان الاجماع له
شبهة دالة على انعقاد الاجماع سواء انقرض العصر
ام لا واستدلوا على هذا بانه لو اعتبر انقراض العصر لما
تحقق الاجماع اصلا للحوق تغير من قلنا المراد عصر المجتهدين
الاولين فلا مدخل للاماثل لاصحاب المشترط بعض الاول
لو لم يشترط فلو وجد واضر احدى ابناء الجماعة لزوم الفاوت
باطل قلنا لا نسلم وجوده على تقدير الاجماع ولا لا متنع على
الخطاء فلو سلم فتخلف الفاوت اذ لا يلزم القاطع كما لو وجد
بعد الانقراض الثاني الاجماع انما يتحقق بوصف الاجماع لا
باستقراره الاراء لا استقراره الاراء لا يثبت الا بانقراض العصر
لا نسلم يكون الثاني في حالة تامل وتحص فكان رجوع الكل
او البعض محتملا فلا يثبت الاستقرار الاراء فلا يتحقق الاجماع
كما وقع في مسئلة قسمة الغنائم فان ابا بكر كان يرى التسوية
في القسمة بين السابقين واللاحقين ولم يخالفه في ذلك احد
من الصحابة ولما صار الامر الى عمر خالفه وفضل في القسمة
بالسبق في الاسلام والعلم ولم يكن لعدم وجود الكل لعدم انقراض
العصر وكان عمر يرى عدم جواز اجتهاد الاول

وواقعه

وواقعه الصحابة عليه ثم لم يخالفه بعد ذلك حتى قال له
عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحده
فعلم ان لا انقراض شرط فلنا لا نسلم الاجماع في الصورتين
فان عمر خاطب ابا بكر بعد ذلك وقال اجعل من خالفك
في سبيل الله تعالى وتسبيطوعا لمن دخل في الاسلام كيف
فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ
اي بلغة العيش ويتم في الجماعة الى ذلك سواء ولم يروى عن عمر
انه رجع الى قول ابي بكر وقد عمل زمان خلافته بوامه وكذا
ما اجمعوا على عدم جواز بيع الامهات زمان عمر وقال جماعة
من الصحابة خالفوا عمر زمان خلافته في ذلك كما ان عبيدة
وعمر وقيل كان عثمان ايضا مخالفا له في ذلك وقول عبيدة
رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحده دليل على ان
مع عمر جماعة لا على ان معه جميع الصحابة واما احسان عبيدة
الاعتماد والى علي بعد ولي عمر فلانه يرجح قول الاكثر على قول
الاقل وعلي لا يرى الى ترجيح ما الكثرة بل يقوم الدليل اصح
من شرطية في السكوتي بما ذكر المشترط مطلقا وقد مر
جوابه وبان السكوتي يحتمل توقفي العاقل اذ اكان اما ما الا
التوقف لعدم الاجتهاد او اعتقادهم ان كل مجتهد مصيب
فاذا لا فرق بين العصر ولم يظهر والخلاف يحقق الاجماع
قلنا بعد خلاف الظاهر لما علم من حالهم اظهار الحق وانكار
ما فيه شبهة بدون مراجعة مدبر وقال الامام ما يكون عن قياس
جاز ان يظهر فساد ذلك القياس فيلزم الرجوع قلنا لا
يجوز ولا يلزم اجماعهم على الخطاء قوله لا يخالفه اهل الهوى
لا يعتبر مخالفة اهل الهوى في اجماع يكون مخالفا لهواهم لان
مخالفته تغيير لمن لا اتباع هواه لا عن دليل فيكون كالعوام

ويعتبر فيما سواه لانه من الامة ولا تقوم دليل الاجماع بدونه
وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق فيه ولا يخالفه من لا
رأي له فيما اجمع عليه لانه مستغن عن الرأي ويشترك في كونه
لغوا من والعوام كوجوب الصلوات الخمس والزكوة والصيام
ومن ليس من اهل الرأي والاجتهاد من اهل العلم له حكم
العوام لا يعتد بخالفه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم الذي لا
يعرف الا علم الكلام وكذا المحدث والمفسر والنحوي من
الذين لا اجتهاد لهم فاذا تم الاجماع على مراتب اي
الاجماع له مراتب في القوة والضعف كمراتب الكتاب والسنة
من المحكم والمفسر والنص والظاهر وكالمتواتر والمشهور والآحاد
فالاقوى اجماع الصحابة بعد نصا لا يبلغ تاكا اجماعهم على طائفة
اي بكل ما ادعوا بشرط التفاق من اجماع الصحابة
والعترة وصريح القول من الكل فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة
وسكوت الباقين منهم لان السكوت دال على التقرير وكذا
هذا يجوز عن الصحابة كما اذا افتى بعض اهل الاجماع على
حكم مسئلة فلم انكر لم المسئلة اصيب على حكم تلك المسئلة واشتهر
ذلك بين اهل العصر ومضى مدة التامل فيه وسكت الباقون
من غير تقية وتعجيل كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى
اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع
ولا حجة وهذا انه ذهب عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة
وابو بكر الباقلاني من اصحاب الشافعي وداود الظاهري
وبعض المعتزلة وقيل لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة
واحتج من لم يجعله اجماعا ولا حجة بان سكوتهم يحتمل
وجوها اخرى غير الموافقة فلا يحصل الجزم بالموافقة فلا يكون

اجماعا

اجماعا ولا حجة لعدم الدلالة والبينة كما قال ابن عباس رضي الله عنه
اتركو القول بالاختلاف هذا في زمان عمر رضي الله عنه وقائل بالقول
قتال كان رجلا مهيبا مهيبا وفي رواية مسعود في ذلك وفيه
الباقي عدم اجتهادهم في ذلك فلذلك لم ينكروا وما الباقي
يوجبهم لعدم وجوبهم الله بالاجتهاد السراج اعتقادهم
ان كل مجتهد مصيب فلنا هذه لا احتمالات خلاف الظاهر
لما علم ان عادتهم ترك السكوت لا عند الموافقة وقول
ابن عباس رضي الله عنه مؤكد لهذا حيث يبلغ واظهر المخالفة فيه
ثم اجماع من بعد الصحابة لان الاجماع عن الصحابة على
حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فلان هذا دون
اجماع الصحابة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف كاجماعهم
على اهل ولي العصر الاول بعد استقرار خلافتهم واختلف
العلماء فيه فذهب اكثر اصحاب الشافعي رضي الله عنه واهل
الحديث الى ان هذا الاجماع لا ينعقد وسمى المسئلة اجتهادية
كما كانت وذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه انه ينعقد وسمى
المسئلة اجتهادية واختار المصنف منع المانع
بوجهين الاول المخالف الاول من الامة ودليله باق بعد
موته فيكون كتابا ونسبه مخالفا لما قلنا لا نسلم انه كتابا
نسبه مخالفا لان المانع من انعقاد الاجماع وجود
المخالف لا تحقق دليله اذ الاجماع حاصل مع مخالفة دليل
ولا يخرج مخالفه موجودا اذ المعتبر قول الموجودين
في عصر الاجماع لا قبله ولا بعده وايضا يرد هذا في
اجماع الصحابة بعد المخالفة كما مر تفصيل التسليم
مخالفة ابي بكر رضي الله عنه اي اصلاف الصحابة رضي الله عنهم الاجماع
منهم على ان المسئلة اجتهادية ولا اجماع الثاني لاجماع

على انها ليست باجتهاد منه فلم ينقض اجماع الصحابة
وقد شاهد الامم في اجماع الصحابة بعد الاختلاف
فيكون اجماع الصحابة على خلاف الاجتهاد مشروطا بعدم
انعقاد الاجماع اصح المجوزين ان الدلائل الدالة
على صحة الاجماع لا يفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين
اجماع لم يسبقه فيه ولكنه لذلك لكن اجماع من بعد
الصحابة في حكم لم يسبقه خلاف بمنزلة المشهور من الكتاب
حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى
النسخ به بسبب منع الاختلاف واجماعهم فيما سبق
فيه خلاف بمنزلة الخبر من الآحاد حتى كان موجبا
للعمل دون العلم فمتى لم يكن مبنيا على القياس
كخبر الواحد فلا واذا انتقل الينا بعض
الاجماع في نفسه دليل قطعي لكن يقع التفاوت فيه بحسب
تفاوت النقل الينا كالسنة فاذا انتقل الينا اجماع
الصحابة بانتشار كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل
السنة بالتواتر فكما في الواحد عند من حمل انكار الاجماع
كفر الجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على
خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا
انتقل الاجماع الينا بالآحاد بان روى نقة من الصحابة
انهم اجمعوا على كذا يكون بمنزلة نقل السنة بالآحاد فيوجب
العمل دون العلم ويقدم على القياس عند الكل
العلماء وذلك مثل ما روى عبيدة السلماني انه
ما اجتمع اصحاب النبي صلعم على شيء كاجتماعهم على
قطع على الابن مثل الطرف وعلى الامتناع بالنجي
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فان قلت

العمل

العمل بالخبر الواحد ثبت بدليل الاصول واجماع الصحابة
خصوص لاجماع المتعلق بالآحاد فكيف يكون مثله
فلت الخبر الواحد الذي سوطي اذا العمل بالآحاد
يكون العمل واجبا بالاجماع والاجماع الذي سوطي
اذا العمل بالآحاد كان العمل به اولى قال
باب القياس القياس مشتمل على بيان
مفهوم القياس لغة وشرعا وشروطه وركنه وحكمه
ودفعه اما مفهومه لغة فالتقدير والتسوية يقال قست
الشيء بالشيء اذا قدرته على مثاله ومنه معنى المساواة
يقال منهما قيس رمح وقاس رمح اي قدر رمح وفي الشرع
يقال قاس فلان على كذا اذا ساوى الفعل للتعميم
واما الاصطلاح فقد اختلف اقوال الفقهاء فمنهم
المصنف الفقيه اذا الاخذ الحكم الفرع من الاصل
سموا ذلك قياسا لتقدير الفرع بالاصل وتسويتهم
اياه في الحكم والعلة ومنهم من قال اذا اثبت اذا
اخذ الحكم الفرع من الاصل سموا ذلك الحكم قياسا هذا
يفسد لان الحكم مدلول القياس فكيف يكون هو
ولئن اراد انهم سموا اصل الحكم قياسا فكذلك لان الحكم انما
يصدر من دليله لا يستدل الاصل المتاخر عن الاصل والدليل
مهنا النص لا القياس فكيف يقال لئن لا اخذ المستحق الاداب
عن القياس من يبين هو عن القياس وقال القاضي
ابو زيد وجمع ممن يعتبر لئن القياس هو تعدية حكم
الاصل بعلته الى فرع هو مثله واعترضوا عليه بان
حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وتعديتها محال ولان
القياس يجري من المعدوم ومن كقياس عدم العقل

بيت المجنون على عدم العقل سبب الصغر في
سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب وادار الواجب
والمعدوم لا يكون اصلا وفرعا لان كلا منهما شيء والمعدوم
ليس بشيء وقد بحث الشارح هذا القياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب وادار
الواجب ووضعهما العدمي لا يجعلهما عدميين ثم
قالوا الصواب ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر فالوادكورت لابانة دون
الاثبات لان القياس مظهر والمثبت هو الله تعالى وذكر مثل
الحكم ومثل العلة ليشمل ما لم يثبت الا وصاف وذكر لفظ
المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين
كالمثال المذكور والبحث المذكور ثابت ههنا لان اظهار الحكم
انما يكون بالاستدلال عن دليله فيكون الاظهار متاخرا
عن دليله بمرتبتين والدليل ههنا ليس الا القياس فيكون الاظهار
متاخرا عن القياس والمتاخر لا يكون عين المتقدم وقد مر
ما يرد على القياس بين المعدومين وتحقيق هذا الموضع
انه لا خفاء في ان القياس انما يتحقق فيما لو كان الفرع مثلا
للاصل في علة حكمه وقد ثبت الحكم والحجة عليه انما هو هذا
وظهر منه الحكم او ثبت او يوجد بالحق فيما ليس للقياس
موجبا له لاجل المعنى الذي في علة حكمه وهو هم هذا موافق
للقياس وذلك محال لعدم تحقق فيما ليس في ارادهم بالقياس
هذا وما قيل انه قياس يعلم به احكام الله جعل حكمه
كحكمه بما علمهما هذا مدلول والدليل المماثلة وكذا توهم
تعليل وتعسف واستغربه الى المحققين من المتاخرين على
هذا وعدوه تمامين حيث من هذا ادعوا الواسع مساواة

الفرع

للفرع الاصل في علة حكمه كما ذكر ان الحاصل في اصول
الفقه ثم القياس دليل شرعي عند الصحابة والتابعين
وجمهور الفقهاء والمتكلمين لان النبي عليه السلام قاس حق الله
على حق العباد في مسئلة الجارية المجتمعة وقال على
عمر لما شك في قتل الجماعة الذي شاركه في قتل
واحد هذا مثل قطع جماعة شاركه في سرقة وعمر
قاس الزوجة المبتوتة قياسا على حرمان الوارث القاتل
وكتب عمر الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه لا مسبا
والظاهر وقس الامور بالامثال وقال الشعبي والحارث
وبعض المعتزلة كالنظام ومن تابعه انه ليس بحجة شرعية
واحتج النظام بان الشرع ورد بالفرق بين
المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا ينافي شرعية القياس
اما الفرق فكايجاب غسل بول الصبية ونضح بول الصبي
وايجاب قطع سارق المال القليل دون غصب المال الكثير
وايجاب الجلد بالقذف بالزنا دون الكفر وايجاب القتل
بشاهدين وايجاب حد الزنا باربع وكعدة الموت والطلاق
فان الاولى اربعة اشهر وعشرا والثانية ثلاثة اشهر مع تساويهما
في الفرقة واما الجمع فكالجمع بين قتل العمد عدوانا وقتل الخطاء
في وجوب الضمان والجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل
والجمع بين القاتل والواطئ والمظاهر في وجوب الكفارة قلنا
لا نسلم ان هذا ينافي شرعية القياس لجواز ان لا يكون وجه
التماثل معتبرا في ذلك الحكم او يكون لكن يوجد المانع في
الاصل والفرع ويكون بين المختلفات جامع معتبر او يختص
كل منهما بمعنى موجب الحكم الواحد فالمـــــــــــــ واما
شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بالتنصيص الرسول

يذكر الركن اولا ثم الشرط لان الركن ذاتي والشرط خارجي
والخارج الذاتي متقدم على الخارجي ثم الاصل من محل الحكم
المنصوص عليه وقال قوم هو الحكم المنصوص عليه وقال قوم
من المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه اذ
كل منهما اصل من وجه وهذا انزاع لفظي والاول اولى لان
الحكم المنصوص عليه ودليله ينتمي الى المحل دون العكس
وهذا احتيار الجمهور واما الفرع فهو المحل المشبه وقال من
خالف في الاصل انه الحكم الثابت به بالقياس ثم الشرائط
لزوم العمل بالقياس لا يكون الا اصل مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة
بنص او دليل ويجب اختصاصه بما كان بعلته ولا يلزم ابطال النص
المخصص بحكمه به فانه خص بحكمه وهو قول بهاء الدين وجين عن قاعدة
عامة وهي لزوم العمل الثابت بالعمومات مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم يقوله عليه
من شهد له خزيمة فحسبه ذلك اكثر لما لو نشر نفاقا
يجوز قياس غيره عليه سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة ولا يلزم
ابطال المخصص وكذا اشتراط الاجل في السلم فانه حكم ثابت
بالنص خاصا به بقوله عم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم بخلاف سائر البيوع لان النبي عليه نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان وجوز الاجل تعليله وقياس غيره من البيوع
عليه ولا يلزم بطلان المخصص اشتراط الثابت لمن لا يكون
الاصل خارجا عن سنن القياس اي لمن لا يكون على خلافه
لانه لو كان على خلافه لكان حكم ما يقاس عليه ايضا على خلاف
القياس فيكون القياس منافيا له وما يكون منافيا لا يكون
مثبتا كما لمن البيع الثاني لا يجوز لمن لا يكون مثبتا وذلك مثل
ايجاب الطهارة بالتيمم في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس

لان الحدث اسم لخارج نجس والتيمم ليس كذلك ولان الحدث يستوي
فيه خارج الصلوة وداخلها وهي ليست بما قصد خارج الصلوة
لان مدار الحكم ثبت بالنص بخلاف القياس فلا يكون قابلا للتعليل
فلا يتعدى الحكم منه الى ما هو اعظم منه جنايته كالارتداد مثلا
في اثناء الصلوة ولا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
لان النص ورد في صلوة كاملة مشتملة على جميع اركان الصلوة
وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه بخلاف القياس
لان ركن الصوم الذي هو الامساك ينعدم بالاكل والشرب
والنسيان لا يوجد ركنه لا يتحقق لكن جعله النص فلا يقاس عليه
المخطئ والمكره والفرق بين هذين الشرطين ان المعدول
الاول خارج عما هو منه وفي الثاني داخل فيما ليس منه والتحقيق
ان المعدول به عن سنن القياس اربعة اقسام لانه اما ان يكون مسئلة
عن قاعدة عامة مستقرة او يكون استثناء قاعدة فان كان الاول
فاما ان يكون داخلا في قاعدة اخرى كشهادة خزيمة والسلم او
داخلا كالتيمم مع الاكل والشرب ناسيا وان كان الثاني فاما
ان يكون من الاعداد اولا والاول كاعداد الركعات ونصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات والقسامة والثاني
كالسفر والمسح على الخفين والاجارة والاول خرجت عن سنن
القياس لعدم تعقل معناها والرابع لعدم مطرد القياس عليه
فان السفر المرخص للقصر كالتفكر في الاسفار الذي اوله السفر
القصير لا يقاس عليه دون القصير ولا التردد في البلد ونواحيه
لانها ليست مسلمة في المشقة والمسح على الخفين لا يقاس عليه العمامة
والقفازان وما لا يستحب مسح القدم لانها لا يساوي الخف في الحاجة
وعسر النزع وعموم الوقوع وبهما قسم اخر مختلف فيه وهو
ان يكون مسئلة عن قاعدة سابقة يفهم علة استثنائه كاهل

الذمة المستثنى من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة
فانه علم ان الاستثناء الامن من الكوات تعالى علمه المتكلمين لانه
يقاس عليه كل ما فيه العلة كالصبيان والمجانين والزمنى
والرهبان وقال قوم لا يجوز قياس الغير عليه قال
وان تعدى الحكم الشرعي الشرط الثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع يوجد فيه ولا النص
فيه بعينه اي بعين الحكم بعينه وعلته والضمير في يوجد عائد الى
الاصل المفهوم من المتعدي وهذا الشرط وان كان بالحقيقة
شرائط لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وثابتا
بالنص لا بالرأي وعدم النص في الفرع فان قوله بعينه
يشير اليه وما يليه الفرع لا اصل وعدم النص في الفرع لكن
الكل لما كان راجعا الى معنى التعدية فانها انما تتم بالجميع
جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما
ليسا من التعدية بل من شروط التعدية مثل ما ذكره وفيه
بحث لانه قد مر ان التعدية غير ثابتة لا يتحاله بل الاوصاف
وان اراد بالتعدية اعادة الحكم كما قال في تعريف القياس
او اراد انه الحكم كما اختاروه فذلك نفس القياس فلا يكون شرطه
فالصواب ان لا يجعل التعدية من الشروط بل ما بعدها
وح يصير الشرائط خمسة لا شرطا واحدا لانه اذ كل
منها ح بل هي اولى من التعدية من الشرطين الاولين لانهما
يرجعان الى شيء واحد وسيأتي ان لا يكون الاصل خارجا عن
القياس اما اشتراط كون الحكم شرعيا فلان القياس في
الاحكام الظنية لرعاية العلل والاسباب منها دون الالفاظ
ومع هذا انعقد الاجماع على العمل في الشرع دون
الالفاظ حتى لو لم يكن الاجماع لما عملوا به في الشرع ايضا واما

اشتراط

اشتراط كون حكم الاصل بالنص لا بالرأي فلانه حاول لم يحط
فلا يصلح اصلا واما عدم تغير الحكم في الفرع فلان القياس
يثبت الفرع مع الاصل في حكمه فلو تغير حكم الفرع لما كان
قياسا بل اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء غير الحكم
الثابت في الاصل واما مماثلة الفرع الاصل فلانه لو لم يكن
مثلا له لما صح تشبيهه معه في الحكم واما عدم النص في
الفرع فلانه ح يغني عن القياس لو كان موافقا له لكونه
اقوى وسطه لو كان مخالفا قال فلا يستقيم
هذا مبني على اشتراط كون الحكم شرعيا وسيأتي من بعض جهة
الفقهاء وقال بن سريج من اصحاب الشافعي رح والقاضي
ابو بكر الباقلاني لا يشترط كون الحكم شرعيا بل يجري القياس
في اللغات ايضا واليه ذهب جماعة من اهل العربية قالوا
اسم الخمر لزم الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير
العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل
حصولها ويعد نزولها لا يسمى خمرا وجود ولان الشيء مع الشيء
وجودا وعدما دليل على علية المدار للدار وعلة التسمية
خمرا هو الشدة المطربة والشدة المطربة حاصلة في النبيذ فيصدق
عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد
بشربه قليله وكثيره كما في الخمر المتخذ من العنب وكذا
سائر الاشربة المسكرة وكذا اسم السارق للنباش للاخذ
خفية والزاني للايلاج الموطئ المحرم واعترضوا عليه بان
ملاحظة المعنى في اللغة قد لا يطرد كما في تسمية الرجاجة
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والكوز من قارورة
مع حصول القرار وبجواز الزمن الذي فيه سواد لدم
ولا يسمون الثوب الاسود بالادهم فانهم لم يقولوا القياس

الشرعي ايضا كذلك فانه ثبت الوضوء مصروف البالغ
لدفع حاجة العقل وحصول الثواب دون اللالي والجواز
مع حصول المعنى فان قيل العلة دفع حاجة العقل التي
مع انتفاء الضرر فلهم ان يقولوا العلة في العارية ايضا
كونها مفيدة كاملا لا يبقى منه شيء ولا ينتفع بخلاف الكلب
والجواب ان جميع الجمهور يقولون به وعلم آدم الاسماء كلها فالكل
توقيفي فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وفيه بحث لان علم جاز
يعني انهم قالوا به وعلمناه صنعة لتوسل الى الهنا او
علمه لعدم سبق من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى
عند اهل السنة فجاز ان يكون المراد ذلك لا اللغات
على ان تعليم المسميات افضل من تعليم اللغات وايضا
القياس مظهر فجاز ان يكون اللغات توقيفية ومظهر العبارة
مانع كالقياس الشرعي والطريق ما ذكرنا ان العبادات
في الشرع مع كونها اظهر لاعتبار العلل ولا اسباب لها ثابت
بالاجماع حتى لو لم يكن الاجماع لما ثبت الشرع ايضا بخلاف
اللغة قال ولا يصح طهارة الذمي ولا يستقيم
التعليل لعدم طهارة الذمي مبنيا على الشرط الثالث
وهو ان يكون التعدية لحكم الاصل بعينه الى مسئلة من غير
تغيير وذلك لان تعليل صحة طهارة الذمي يوجب التعبير
وتقديره ان الشافعي مذهب الى ان طهارة الذمي صحيح
قياسا على طهارة المسلم لان موجب الطهارة الحرية والذمي
من اهل الحرية كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل
الظهار والايلاء وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع طهارة
كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وطهارته صحيحة وان
لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرية فيثبت طهارة في حق

الحرية

الحرية كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق
وان لم يعتبر لايجاب الكفارة فلنا هذا التعليل باطل
لان حكم الطهارة في حق المسلم حرية مباشرته بالكفارة
ولا يمكن اثباته مثل ذلك الحرية في حق الذمي لانه ليس
باهل للكفارة فلو صح طهارته لثبت حرية مطلقة عن
سببه فيكون نفس الحكم لا اصله في الفرع وهو باطل
واما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من
الكفارة التطهير والتكفير ولهذا يرجح فيها معنى العبادة
حتى يتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولانه في الاصل
العبادة والكافر ليس باهل للتطهير والتكفير واداء
العبادة بخلاف العبادة فانه من اهل الكفارة لانه عاجز
عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة المعتق حتى لو عتق
واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا كالمعتق اذا
استغنى وبخلاف الايلاء فانه طلاق موجل والذمي
من اهل الطلاق وفيه بحث اذ للخصم ان يقول لا
نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بوجه بل
عقوبة محضة لان مذهبه مداوة حتى ان الذمي
لو قتل حتى لو عتق العبد واصاب بالاكتساب كفارته
بالمال يقول الخصم كلامنا في العبد حكمه كونه عبدا والذمي
اذا اسلم صح منه الصوم ايضا قال
ولا التعدية لان لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الاصل
هذا مبني على الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع
نظيرا للاصل فلا صح التعليل لتعدية الحكم من الناس
في النظر الى الحالي والمكاني لا انظار كما فعله الشافعي
فقال ان الناس لما لم تقصد النظر لتعذر القصد الى

الشيء بدون العلم به لم يحصل فعلمن فعلا ولن وصل منه
القصد الى الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فعلا مع انه لم
يقصد الفعل كان اولى وكذا المكره على الفعل لان الاكراه
ليس بحق فيستقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا الفعل
الذي لم يتق له فعل كما لن الاكل ناسيا فانه من الله لا من
العبد واضيف الى صاحب الحق لتوهم انما اطعمك
الله وسقاك ولم يتق الاكل فعل فلما لا مساواة بين
الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد لان
النسيان امر جبلي عليه لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه
فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما
اشار الله تعالى النبي عليه انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي
الذي علمك النسيان حتى اكلت وشربت واما اكان من صاحب
الحق فلا يصلح للضمان فيصح طرح حكمه وكذا الصوم الذي هو لا يستبار
بعد الاعتبار فانما اكلا واما الخطأ فلا يشكل عن بعض من جهة
الخاطئ بترك المبالغة في الفعل وكذا الاكراه فانه حالت بصنع
مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق وعلم ان عذرهما دون
عذر وح لا يكونان نظيرا للناسي فلا يصح القياس قال ولا الشرط لا يمكن
اي لا يستقيم التعليل لشرط الايمان هذا مبني على الشرط الخامس وهو
خلو الفرع عن النص وهو شرط عند قوم من المتاخرين من اصحابنا
حتى منع ومالك الشافعي وان كان القياس على خلاف النص
الذي في الفرع كان باطلا ولن كان وفاقا سواء ثبت فيه ربا لم يتصور
لنفي النص او لم يثبت كان صحيحا والخيار اذا لم يثبت ربا بين صحيح
ولن ثبت فلا اما الاول فلانه ح يكون فيه تاكيد النص فلا
مانع في الشرع والعقل عن معناه لا دليل وتاكيد بعضها بعض
فانه قد ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد

على صح

ان صح

امتلاء

امتلاء كتب الكتب بالنص بالنص والمعقول في حكم واحد
وقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم
يسئل عن احد ولكن لكن وكان ذلك اجماعا على جواز ذلك بوجه ان
الحديث الغريب يجب قبوله لن كان موافقا للكتاب لقوله عم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف
فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد دليل الكتاب فكذا التعليل
على موافقة النص يحصل هذه الفائدة واما الثاني فلان المطلق والمقيد
والخاص والعام وغيرها معان مقصودة بمحالها وضعت لها الفاظ
لتفهم منها عند اطلاقها وهي نصوص فيها فلا يصح حملها على خلافها
كالدليل اقوى منها او مثلها ولان الزمان يحمل المطلق معينا وقد
قال النبي عليه ابهموا كما ابهم الله اصح كالدليل بان التعليل
لا يجوز لن يبطل حكم النص بالاجماع ولن كان موافقا فلا فائدة فيه
ولن كان مبينا لزمان لم يتعرض له النص فهو باطل ايضا لان اثبات
زمان لم يتناوله النص يصح لان جميع الحكم في موضع النص كان ما
اثبته النص وبعد الزمان لا يسمى جميعا الحكم بل بعضه فيكون نسخا
وهو يحث لما مر انه ان كان موافقا يكون تاكيدا للنص والقياس
مانع نفس الحكم الثابت بالنص بل وصفه وهو كونه جميع الحكم وهو
وصف اعتباري ولا حسن ان تعالى انه رفع حكم لا فراده التي
منها العذر الذي دون الزائد فيكون نسخا اصح الشافعي
بان حكم القياس ان كان موافقا لحكم النص كان مؤكدا الموجب ولن
كان مبينا لزمان سكت النص عنها يكون ساما والكلام ولن كان
ظاهرا كان محتملا لزمان فيكون التعليل ساما له ولكنه لا يحتمل خلافه
فلا يجوز التعليل على خلافه وهذا شرط الايمان في رقبة والتمتع
والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط الايمان ايضا في
مصرف الصدقات الواجبة كالكفارة وصدقة الفطر حتى لم

كفارة

لا يجوز حكم الشرع بمجرد الرأي بل لا بد من دليل

يجوز صرفها الى المقاتلة الكفار اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان
شرط فيه بالاجماع فقالوا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارة
وصدقة الفطر مطلقة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله عليه السلام
اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلق عن مقيد بالايمان
فيقتضي باطلاقها الجواز عن التقييد باعتبار الرقبة
الكافرة والصرف الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان
بالقياس يكون نسخا للمؤاخذة بها بالرأي وهو غير جائز ولذا قوله تعالى لا
ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان
تبروهم والصدقة منه فدل على جواز الصدقة الى اهل الذمة
وكان اشتراط الايمان فيه بالتعليل مخالفا له واما شرط الايمان في مصرف
الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد عمله على الكفار وسر قوله عليه السلام
لمعاذ حين بعثه الى اليمن تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم اراد
الضمير في فقرائهم يرجع الى ارجع الضمير اغنيائهم وهم المسلمون
لان الزكوة انما يؤخذ من المسلمين قال والشرط الرابع
الشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل
التعليل لان تغير حكم النص في نفسه باطل سواء كان في الاصل
او في الفرع كما سنبين قوله ولا نص فيه وهو معنى قوله كان اطلاقا
في الفرع فان قلت القياس لا يزول عن حكم النص من الخصوص
الى العموم فلو كان عدم التغير شرطا لزم بطلان القياس بالكلية
قلت المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص اولا دون التغير
من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم
النص وذلك لان التخصيص حكم شرعي لا يتناول عموم لكن يبقى خلاف
معناه وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله ان السباع التي لا تؤكل
لحمها يجوز الحكم بالفسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يستدل
بدون يعني فيها الجزاء لا يحتاج شيء لان النبي عليه السلام استثنى الخمس

خذها

على هو

الفواسق هو

لان

فكل

لان من طبعهن لا يؤكل ما يكون من طبعه لا يؤكل فاذا كان مستثنى من
النص يصير له الحكم فلما هذا التعليل فاسد لانا لو
جعلنا لا استثناء باعتبار ان اخراج المستثنى من ان يكون
محصورا في الخمس فكان يغير المعنى النص المعلل بالتعليل وكذا
جزاء اشتراط الخيار يوم يلحقه الايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر
والتأمل فيتفاوت بتفاوت الحاجة الى ذلك النظر وحاجة من يكون ذلك
مفوضا الى رأيهم فيجوز ان يلحقه ايام كما جاز ثلثة ايام وهو ابطال
معنى النص وهو ثلثة ايام قال ولما خصصنا التعليل
اشار الى جواب اصحاب الشافعي رحمهم الله من التعليل بها
انكم غيرتم بالتعليل حكم النص قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فان النص يعم التفاضل والكيل وخصصتم في التعليل
الذي لا ينكر كما ان فيها في الكيل الذي ينكر وقد نفيتم التعليل حيث
اعتبرتم الكيل في الربا بالتعليل بان الطعام لا يقدر الا بالكيل
المتعدي الى غير الطعام فاجاب بانا انما خصصنا التعليل بالاية
لا استثناء لانا بالتعليل وذلك لما عرفت ان لا استثناء بل المستثنى
منه اذا كان غير مذكور يعمل على وفق المستثنى لكن لا استثناء
متصلا اذ لا استثناء حقيقة في المتصل حتى لو قيل ليس في
الدار الا زيد كان المستثنى منه بني آدم كانه قيل ليس في الدار
انسان الا زيد ولو قيل ليس كان في الدار الا زيد فكذا كان المستثنى
منه الانسان فلا يجب بوجود الدابة او الثوب او غير ذلك
ولو قيل لا احد كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها متاع
لا يجب ولو قيل لا ثوب فاي شيء في الدار سوى الثوب فما هو مقصود
بالاستثناء في الدار يجب فعلم ان المستثنى منه شيء لن يكون من
جنس المستثنى وهنا المستثنى حالا من الاموال المقدرة فيكون
المستثنى منه ايضا من الاموال المقدرة من الجارية والمفاضلة

معنى

والمساواة وهذا لو قيل بأن ما جاء به الأراكيا نعم أنه ما جاء في شيء من
أحوال الأراكيا ولا سيما من الأحوال المتعلقة به إلا في الكيل لأن
المراد بالمساواة في المستثنى المساواة في الكيل بالإجماع ولأنه
جاء في رواية أخرى كيلا بكيل مكان سواء بسواء والمعاصلة عبارة
عن فضل أحد المتساويين والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما معلوم لم يكن استثناء دل على أن
المراد الأحوال المتعلقة بالكيل فصار المعنى بالنص لا
بالتعليل بالكيل للتعدي إلى غير الطعام وإن وافق التعليل النص
وفيه بحث لأن الإجماع عن معلوم أو الظاهر من كلام الشافعي هو
عدم اعتبار الكيل وأكثر أصحابه على صنيعه حيث ما ذكروه الإجماع في هذا
الموضع ويمسكوا برواية أخرى ولو كان الإجماع محققا لما احتاجوا إليها
وفيها أيضا بحث لأن رواة الأخبار المذكورة فيها سواء بسواء أو مثلا بمثل
بلغوا حد التواتر وهو الشهرة دون خبر الكيل فلا تعارض بينهما ولئن
سلم أن المساواة بالكيل معتبرة في المستثنى فلم قلت حصول المساواة
بغير الكيل في المستثنى منه ومن لا يعتبر المفاضلة والمجازفة في
الكيليات ولم لا يجوز بيع المساوي بالمساوي بغير الكيل وهو
خلاف الإجماع وقد ذكرنا من الإجماعات ما يكفي للاستغناء عنه
وكذلك الأموال أشار إلى جواب سؤال آخر للأصحاب الشافعي رحمه الله وهو أن
النص أوجب الشافعي كيل المال وفي الربويات شاء وهو موجود عليه
في جنس المال شاء وفي الربويات شاء وأيضا عين حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الدائرة لحوائج الفقراء للتعدي إلى سائر الأموال
وأجاب بأن جواز سائر الأموال ثبت بالنص لا بالتعليل الحكم الخ
شيء أما إذا ثبت بالنص فلله تعالى وعلى الرزق لعباده هو
وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم
أن حاجات الفقراء مختلفة ثم أوجب الملك على الأغنياء وأسس

بالجار

بالجار مواعيد الفقراء وعين مسمى كالشاة ونص الخاص وبيت
اللحوم وغيرها ومعلوم أن المواعيد المختلفة لا تحصل من تعيين كل
المسمى فذلك لا يكون متضمنا للاتحاد بالاستبدال حرفون بمنزلة
الإنسان يحتاج أولياؤه بحوائج مختلفة ثم أمر الكفيل بالجار تلك الحوائج من
ماله معين فذلك يكون إيجابا بالاستبدال صريحا وأما أن التعليل
لحكم شرعي فلا يا نعلم فعل أحد المحل المنصوص عليه للتصرف
إلى المعنى بكونه بالاستقلال للتعدي إلى سائر الأموال فنقول ثبت
بالنص صلاحية المحل المنصوص عليه وهو الشاة مثلا للتصرف
إلى المعنى لأن الله عليه بعد ما صار مقابلا به وصار قربة مطلقة
للإنسان بمن لمغسالة النجاسة فكان هذا لمن يحتاج الانتفاع به كما كان
في الأمم السابقة إذ كانت الأرزاق تنزل من السماء والمستحق من الصدقات ولا
يسمع بها الهدو ولهذا منع بنو هاشم منها لعموم عليه ما مسني
عاصم أن الله حرم لكم غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس وإنما يحل
للمضطر كأكل الميتة ولهذا الأكل للغني ولا شك أن هذه الصلاحية
لعلة تعين المحل بالاستقلال لأن حاجة الفقير إنما تندفع بالنص كوجود
شاة فقيل حاجة الأموال للاشتراك في العلة كما في سائر
القابليات فإن حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص
عليه على قوله وهذا أيضا كذلك فإن صلاحية الأداء حق
الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل ثبت كما كانت وتعليلنا ما عين
حكم النص وإنما وقع الله به وقوله به ألم تعلموا أن الله هو يقبل التوبة
عن عباده ويأخذ الصدقات وتعلمه علم الصدقة يقع في كف
الله قبل أن يقع في كف المتصدق وإعادة ذكر هذا الاسم لأن صفات
الشرع عند الحكم الشرعي والعلم أن الله في قوله به إما الصدقة
للفقراء لأم العامة وبطل قول الشافعي رحمه الله كما يجيء هذا عبارة
تقرير كلامهم وفيه بحث لأن جميع مواعيد الفقراء النص على الأغنياء

احواله

وكلمة صح

صلاحية صح

قربة مطلقة

السائلة

التاء صح

هذا صح

تعليل

الشاة صح

انه صح

حولة صح

خمس صح

وانما التعليل صح

ان يصير لهم بعاقبة

وايضا هذا انما يصح لو كان المامور به جنبا ولعله كما ذكرتم في
مسالك الطالبين وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء
الفقراء من اجناسهم المختلفة فيحصل الاتجار لمواعيد المجلوب بالاول
لاستمرار وايضا لو اصاح الفقير الى شيء غير الثاني فيعطيها
ويستغني بالمورد وايضا البدل لا يدفع صح طهارته كما في الجنس
فمتى البدل ما في الجنس صح وبان مخالفة النص وايضا جواز
الابدال ان ثبت بالنص فما الحاجة الى التعليل بل لا يجوز على
تقدير ان التعليل لا يجوز اذا علم حكم الشرع بالنص وان
لم يثبت فيثبت التعليل وايضا يوجد مع بقاء الحكم في الماء
كما كان قبلا لا نسلم ان حكم النص انه جاز ان يتصرف الفقير
بل حكمه انه متعين للصرف وايضا لو صح هذا فما الحاجة الى
من التكلفات ولم لم يصح فما الفائدة في ذكره قال

وهو مطهر قلنا ان الواجب ازالة النجاسة من الثوب لقوله تعالى
للشافعي ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب لقوله عليه
السلام اغسليه بالماء وقد عين بالتعليل لكونه مزيلا للعين ولا
وجه تخصيص مطهر الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل
ونحوه وسيأتي ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى
وذكر اسم ربك فكبر وقوله عليه مفتاح الصلوة الطهور تحريمها التكبير
وقوله عم للاعرابي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر واتيم بالتعليل
بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غير تم هذا الحكم في المنصوص
عليه حتى ثم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله
الله اجل او الاجل اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع بقوله عم للاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان
اعتق رقبة وقد عين ذلك بالتعليل حتى عم الكفارة بالفطر
واوجبوها بالاكل والشرب عملا بما اشار الى الكتاب عن
من الشرع الملاء بقوله وسؤلي اجاب مطلق المال وتعدية

الصلاحية

الصلاحية التي هي حكم شرعي الى غير الشاء مطهرا فلما في ازالة
النجاسة بالمائعات لان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب بلا
تكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما
لان الواجب في الوضوء هو عام المقصود والشاء آلة صالحة له الا ان
كون استعمال الماء واجبا لعينه بدليل ان من التي الثوب النجس
او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه
استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون
العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم نجاسة محله لا استعمال واختلاطه بالنجاسة اذ
لو حكم بنجاسة ما ولاقى الملاقات لم يحصل الازالة اصلا والتي الثوب
بحسب الاستحالة والماء بالثوب والحكم بعدم نجاسة تلك الحالة
شرعي كما ان الصلاحية في تلك المحل شرعية مبني عن هذا
الحكم الى سائر ما يصلح آلة لحل وكل ما يتعين بالعقل متعدي
حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله
من غير تغير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه
غير معقول المعنى فيقتصر على مورد النص وفيه بحث لان الكلام فيما اذا
اراد ان يغسل الثوب النجس انه هل يتعين الماء ام لا لانه لو لم يتعين
الماء لا وجه قد بقي حكم النص كما كان وهو تعين الماء آلة صالحة للتطهير
قلنا لا نسلم ان حكمه هذا بل حكمه انه متعين لذلك ولو صح هذا فما الحاجة
الى الباقي كما في واجبات عن الشافعي ان التكبير ليس بواجب لعينه بل
الواجب عمل اللسان وهو الثناء على الله تعالى والتكبير هو عمل اللسان
لكن يتميز لا آلة للعمل لان الصلوة عبادة بدنية شرع فيها افعال
اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر
والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن فيجب استعماله بما يحصل به
التعظيم بما هو ثناء على الله تعالى والتكبير لحصول الثناء لا انه متعين
وهو يصح التعليل واداء عن التكبير مقامه ويبقى حكم النص وهو

كون الكلمة الله للنساء ملنا لا نسلم انه عن متعين فلزم المفسد ولو
صح هذا كان الباقي جميعا كما قبل وكذا الكفارات متعلقة بالافطار
الذي هو ليس للوجوب بها لانه الجناية على الصوم وهذا الضيف
الله وقيل كفارات النظر والجماع الا صالحة للفطر فكما انه الله فكذا الاكل
والشرب الا صالحة اصالحة عندنا هذا الحكم الى الاكل والشرب في
الجماع الا صالحة كما كان من عن نفسه وسب ايام يعني شامل الحكم
النصوص ودعوى تنقيح حكم النص التعيين ولو صح هذا الهدم الباقي
فالـــــــ وهذا في هذا متصل بقوله الموضوع للاستحقاق
بابتداء الذي يعني يعني لمن الملك بين المعين بعد وقوعه لله تعالى كان
اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اللام العاقبة اذ اللام قد جاء
للعاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقولهم للدواء
للموت وابنوا للخراب وهذا الشان الذي رد قول الشافعي رحمه الله حيث
قال اللام للتمليك في قوله تعالى للفقراء فيلزم صرف الصدقات الى
الثمانية لان الله تعالى نص على الاصناف الى الاصناف الثمانية باللام
التمليك فيكون ملكا لهم فيلزم التنصيص على صنف واحد
ولا يلزم ابطال النص واعطاء حق المستحق الغير كما لو نذر من
اوصى لزيد وعمرو كان التنصيص على احدهما ابطال نصف الموصى
واعطاء الحق كله للغير وقد قضيتم بجواز الصرف الى صنف واحد
والى فقير واحد بالتمليك بان جاء الواحد في ثمانية ايام لحاجة
الثمانية في يوم واحد فالجواب بان اللام ليست للتمليك هنا بل للعاقبة
لما بينا قوله اولا وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة يعني
سلمنا ان اللام للتمليك لا ان لله تعالى اثبت الملك لهم بعد ما
صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما
الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك لان صيرورة
الملك صيرورة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض المستحق

تنبيه صح

بلا

مدار صرف

فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الكل بل يصير
ملكا له بعد القبض فيكون الآية لبيان انهم مصارف الزكوة
واصناف الله وهي قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
دال على ان المراد انهم مصارف وعلم انهم مصارف ولم اختلف
اسباب كل من الفقير والمسكين وكونه مكاتبا ولم السبيل وشرح كل
فصار كل واحد منهم بمنزلة جزء من الكلمة في حق الصلوة لشمول
المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق كما يشمل معنى الكلمة
على جميع اجزائها وهو كونها قبلة فكما ان كل جزء من اجزاء الكلمة قبلة
للصلوة فكذا جاز ان يكون كل واحد منهم مصرف الزكوة قال
واما ركنه اي ركن القياس ركن الشيء حقيقته لا قوام له واما في اصطلاح
الفقهاء فما لا وجود ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء كالركن لمن يكون
القايس ركن القياس لان القياس على نوعين اما حكم الفرع او العلة
اولا لانه فعل القايس وقائم به وكذا الفعل لمن يكون الجسم ركنا للعرض والموصوف
للصفة وهذا باطل باتفاق العقلاء وقال الفرق ركن الشيء ما لا وجود
لذلك الشيء لا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ويرد عليه
القايس والعلة والمعلول والصول ليس ركن الشيء ما لا يبقى ذلك
الشيء عند توهم انتفائه كالسقف والجدار والارض للبيت فانه لا يبقى
البيت بتا عند توهم انتفاء السقف او الجدار او الارض وكالقيام والركوع
والسجود للصلوة عند العذر وعلى هذا الحكم في القياس كذلك اذ لا
يبقى القياس بما يتعدى فهي ركنه وهنا يجب ويلزم القياس كما لا يلزم
بدون العلة فكذا لا يكون بدون الاصل وحكمه والفرع فاذا كان القياس
لا يبقى الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فمن القياس فالعلة
ركن القياس لان ركن القياس العلة فقوله ركن القياس ما حصل علما
وهو الوصف الصالح عن معارضة قوله حصل علما لان الموجب الحقيقة
هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فيكون ذلك

كما لا يلزم ان يكون الشيء ركنا لنفسه

علامة

المعنى علامة لحكم الشرع في المحل وفيه بحث وقد عرفت مآل الاسباب
ان الله تعالى موصل للاحكام على اسبابها لا مظهرا لكون الاسباب موجبة
تسبيب الله وذلك لانا نقول كونه تعالى موصلا فكون الوصف علة في الاجبار
والشرع فيه فما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها نص
الاصل كقوله عليه كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
على التناول وكقوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل فانه
مشتمل على العلة عندنا وهي الجنس والكيل وعند الشافعي رحمه الله
الطعم والجنس وعندنا لك وهي الاقتيات ولا ادخار او لعين صفة
مطردة للانسان والسنة مشتملة فيه عليه للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما اذا
سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه أينقص الرطب اذا يبس قالوا
نعم فقال عليه فلا اذا وكما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه في حجة الحج افحج عنه فقال عليه ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقضي فقالت نعم فقال عليه فدين الله احق بالقضاء فهنا
نبه على اصل القياس والفرع والعلة وكقوله عليه القاتل لا يرث فانه
يفهم منه انه لا يرث كونه قاتلا وكقوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن فانه يفهم
منه كون الحيض علة لحرمة القربان وكذلك النص الناهي عن بيع الالية على النخل
عن التسليم وقد ثبت العلية اجماعا لاجماع كافة العلماء على كون الصفة
علة لثبوت الولاية في المال فيصح ان يكون الدليل الاصل لانه مقدم في الكلام
يوجد فيه الذي يثبت وجوده باصل علما في الفرع قال وهو
الوصف الصالح المعدل نعم لنعني بما اصل علما النفي العلماء على ان كل
كل وصف اشتمل عليه موجب النص لا يجوز ان يجعل علة كالبيع مثلا فانه
مشتمل على انه مكيل مطعوم مقتات مخزن ثابت جسم ولا يجوز ان يجعل كل
منها علة للربوا اذ لا يدخل من ما يدل على عين بدليل واستقوا على

اما بصيغته

علة

وجود

ان العلة ثبت بالنص صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عم
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة على التناول او بيهما
ولسان كقوله عم اينقص الرطب اذا يبس وقول الولد الذي سمى رسول الله
فتحنيكا بالاجماع كعلية الصغر في الولاية على المال واما بغير النص والاجماع
فقد اختلفوا فيه فقال قوم انها تثبت بالدوران وجودا او وجودا وعدما
وطردا والمناسب ام لا لانه يعلل على الفقه العلة الدوران الدليل والفقه كاف في
الاحكام وما ثبت عليته بهذا الوجه يسمى علة طردية واعترضوا عليه بان الحكم كما
دار مع العلة دار مع غيرها فان الربوا دار مع الكيل والطعم والقوت
والملح ولا تعين العلة عن غيرها وقال المحققون يجب الملائمة في العلة وهي
ان يكون الوصف مناسبا لذلك الحكم بان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لان الرسول عليه والسلف اعتبروا
هذا المعنى في الاوصاف كالاسكار لتحريم الخمر وقال عليه كل مسكر حرام
وكنقصان الرطب في المنع عن بيع الرطب بالتمر وكالغضب في التاثير
عن الحكم فانه يوشك الخاطر ان يكون العلة المستنبطة الموافقة للعلل المنصوصة
عن الرسول والسلف وشرط قوم الملائمة عدم مفسدة راجحة او مساوية حلافا
لقوم ولا فائدة في اعتبار مجرد الشرط اقرب الى الاحتياط ثم رعاية
الملائمة واعتبار المفسدة اصل شرعي معقول في مجال العقل ومثال
المنكر وبه يظهر قوة النظر وقوة الاجتهاد في ان مناسبة الكيل مع الجنس
لن يكون علة للربوا المحال المناسبة والضمني مثله لكن اعتبار الطعم مع
الجنس اولى منه لحرص الانسان على المطعومات وضنته فربما في مظنة
التنازع والتخاصم واعتبار القوت مع الجنس اولى منهما لحاجة الناس
اليه بالطبع فالضنة والحرص باتم فيه فيكون التنازع والتخاصم اشد
وشرط بعض العلماء منهم المصنف ان يكون مع الملائمة المعدية
وهو ان يكون اثره ظاهرا في جنس الحكم المعلل بالنص او الاجماع لا يحتاج العقل
به وهذا اقرب الى الاحتياط كجعل الصغر علة لولاية الاجبار على النكاح

عدم مع

الصغيرة لقياس على السن الصغيرة وقد ظهر أن في جنس الحكم
وهو الكلام في مال الصغير فإن الصغير عليه دين بالإجماع كما سبق
لاشتماله على الحق المالي مسائل عامة وقالوا لا يكفي الملائمة لأن الوصف
قد لا يكون ملائما مع أن الشارع إن لم يعتبر عليه كالأكل
ناسيا فإنه ملائم لأن يكون علة للإفطار إذ هو ينافي ركن الصوم إلا
هو لا يصلح مع أن الشارع ما اعتبر عليه وادعى في هذا أن
الشرطان معرفة العلة من غيرها من الأوصاف التي اشتمل عليها الأصل
النص كما في الحنطة وكما في الأرز الذي واقع أهله في نهار رمضان
وقول النبي عليه السلام له أعتق رقبة ووقاعه مقارن لأوصاف فعل كون
الجامع أعرابيا أو أسود أو الوقاع مع الأهل في نهار الرمضان
وليس هو لأن الشرطان كما في الوقاع فإنه مناسب للكفارة وقد ظهر أن في حكم
الأعرابي بقول النبي عليه السلام صلى الثاني ويحمل الوقاع على الوطء
إلى سائر الناس من العربي والعجمي والحر والعبد مع الأهل والجارية
وبالزنا وهذا يسمى تنقيح المناط فوجه كون الثاني أنه الصغير بمثل
الوصف الذي اجتمع فيه الشرطان وهو الصغر في السن الصغير فيقال
إنها تزوج كرها لأنها صغيرة كالبكر الصغيرة كما في الصغر وصف ملائم
لأنه يشتمل على الحق عن مباشرة النكاح بنفسه فناسب أن يشرع ولاية
الولي عليها حفظا لها كما في الصغر ومسألة الطواف ملائم لأن يحمل عليه
لسقوط الحاجة بسبب النهي في وقت الحيض لعسر تأخيره فأباح الطواف
والطوافات عليكم فإن الطواف موجب التعذر وهي تحتاج لا ضرورة وصون
لا وإني عنها وللضرورة مناسبة للتخفيف كما في أكل الميتة في المخمصة
ولا يصح العمل بالوصف بدون الموافقة المذكورة لأن الوصف المؤثر
إن شرعي فلا يعرف صحته إلا من جانب الشرع وإذا ثبت موافقته
للشرع صار المعنى لكن لا يجب لا يعد طهور عند الشافعي لأنه يحتمل الحدث
من الشارع كما في أكل الناسي وهو مطرود الشافعي فإنه يبقى

الولاية صح

تعذر صح

طهر به

طهور إذ دينه إياه عن تناول محظور دينه فيكون عبادة
ويجوز حكم القاضي بمستند الحال لكن الكتاب لم يثبت عند الله
فالكتاب ولما ثبت العلة عندنا على ما نوعها إلى بيان ما يدور منا
على القياس لا استحسان اختلف العلماء في الاستحسان فذهب
الشافعي وصفه وجمهور حمله وأنكره الباقون فعني قال الشافعي
من استحسن فقد شرع ولا استحسان في اللغة استعمال الشيء حسنا وفي
الاصطلاح اختلفوا فيه ولا يصح عندهم أنه العدول عن حكم قياس
إلى خلافه لمصلحة أو لعدم مصلحة حكم القياس كقول الحمام من
غير تقدير استعمال الماء ومن المكول وتعذر عرضه فإنه على خلاف
القياس وإنما استحسن للسهولة الخالية عن الضرر فإن السهولة مصلحة
فيما يمكن نجاسة النجس الماء ولا يكون منضبطا أو لعدم مصلحة حكم القياس
فإنه يدفع الشارع والقاضي وهنا الشارع والقاضي يعيد الجزاء
العاري في إسالة هذه واستدلوا بقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ثم كل
من القياس ولا استحسان على نوعين النوع الأول من القياس ما ضعف
أثره ولم كان في الظاهر قويا النوع الثاني ما ضعف وخفي قوته وأثره وأحد
نوعي الاستحسان ما قوي أثره الخفي الثاني ما ظهر أثره وخفي ضعفه
فوجه الاستحسان النوع الأول من الاستحسان وهو ما قوي أثره
الخفي على الأول من القياس وهو ما ضعف أثره ولم كان في
الظاهر قويا ورجحوا النوع الثاني من القياس وهو ما ظهر ضعفه
وخفي قوة أثره على الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر أثره وخفي
ضعفه لما ذكرنا لم يلغى بقوله لا يردون الطهور فإن
العقل راجح ولم كان ناطقا على البصر ولم كان طاهرا فإنه
قيل لا أثر للمعنى بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعدما ثبت
أصل العدالة في الشهود لا يرجح البعض على البعض بقوله

عوضه

طهر

العدالة فعلى الذي لا يعتبر الترجيح لقوة لا يوجد لا يحصل المناسب قلنا
الشهادة إنما تصير حجة بالولاية المتابعة بالحرية ولا تصلح لأنها العدالة
والعدالة شرط لكن حجة فإن الصدق وباصل العدالة يحصل بهذا
وأما تيسير الوصف حجة فالأولى فيه حجة بعضها على البعض لقوة
الأولى فإن ... بيان الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان
لقوة أثر القياس وضعف أثر الاستحسان فمن قرأ آية السجدة في
الصلاة فركع لسجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلاة أو ركوع الصلاة
إذا تخلل السجدة في آخر القراءة يشترط فيه التلاوة فيهما فالقياس لا يجزيه
وبه أخذ علماؤنا وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي رحمه الله
القياس أن اسم الركوع أطلق على السجدة في قوله تعالى واركعوا واسجدوا
أي ساجدا لأن الخر هو السقوط على الوجه وإطلاق اسم الشيء على آخر
إنما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما والمشابهة هنا الخضوع ولما شابها
فسقط الواجب به بالركوع كما سقط بالسجود ووجه الاستحسان أن
النص علق الزم السجود وما علق السجدة على من سمعها وعلى من
تلاها ولفظ الروايات جاء بالواو والنص أن النبي عليه السلام سجد للتلاوة
والركوع خلاف السجود فلا يسقط السجود به بالركوع كما لا يسقط
الصلاة بالركوع مع أن القرب أكثر لكونها ركن الصلاة ومن حيث تحريمة
ولهذا وإنما لا يسقط سجود التلاوة بالركوع خارج الصلاة على
ظاهر الرواية مع أنه عين مسمى لجهة القربة وركوع الصلاة الذي هو
مسمى بجهة القربة أولى أن لا يسقط وهذا أثر طاهر لأن ما ذكرنا
من مخالفة الركوع السجود هما التي ذكرنا أثر طاهر لأن لا يسقط الطاهر
بالبيان ما يخالفه فيستدل به وجه القياس وجاء من وجه آخر أن هذا عمل
بالحقيقة وفي القياس مجاز محض لأن باب الدليل هو المجاز محض
لأن الركوع على السجود مجاز فيكون العمل بالقياس بمنزلة العمل بالمجاز
في معارضة الحقيقة لكن القياس مع هذا أولى بالعمل لسبب قوة

كانت صح

موجبي

منهما

الأولى

أن

أن الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان بيان أن الباطن أن
السجود عند التلاوة لم يشرع في مقصوده لأنه لم يجب في نفسه لعينه لأن
السجود ومن عين مشروع ولهذا لم يلزم بالنذر كالطهارة بل مشروع
مهنا لأنه تواضع لله تعالى لكن يحصل به مخالفة المستكبرين عن عبادة الله تعالى وموافقة
العابدين كما علم من مواضع السجدة والركوع الصلاة التي تصلح تواضعا كالسجود
فكان عند التلاوة بخلاف السجدة التي في الصلاة فإنها تأتي به مقصودة
لعينها كالركوع فيها لقوله تعالى واركعوا واسجدوا فلا ينوب الركوع
عنها في الصلاة وبخلاف الركوع خارج الصلاة فإنه ليس بعبادة فلا ينوب
عن سجدة التلاوة فعلم أن الاستحسان له أثر طاهر وهو العمل بالحقيقة
وضعف خفي وهو عمل بما هو غير مقصود مساو بالمجاز وهو مقصود هذا
تقرير كلامهم وقد بحث أن إطلاق اسم الشيء على آخر بالمجاز لا يستلزم
أن يقوم الأول مقام الثاني فيما يحصل منه بسبب اشتراك ما كالإباحة
للسباع والحمار للبليد والسجدة للصلاة في قوله تعالى واسجدوا فيه
والصدقة للركوع في قوله تعالى وإذا العدو فلا للمقتدي فيه لم يجب في نفسه
مقصودة لعينه لأن السجود ومن عين مشروع قلنا لا نسلم أن سجدة
التلاوة غير مشروع كيف وقد التزم الشارع بإتيانه على التعيين
بخلاف ولا يغني الشروع فيه لعينه سواء وجد أو لعينه ولهذا لا يلزم بالنذر
كالطهارة قلنا لا نسلم ولئن سلم لكن الكلام في سجود التلاوة لا في
غيره وما ذكر لا يجب بالنذر كالصلاة والصيام وغيرهما
وهذا لا يوجب كونه غير مقصود لعينه والفرق بينه وبين الطهارة
واضح لأنه ليس شرطا لشيء كالصلاة بخلاف الطهارة بل هو عبادة
له شرائط كالصلاة من الطهارة واستقبال القبلة وستر
العورة كالصلاة بخلاف الطهارة فإنه مشروع مهنا لأنه تواضع
لله تعالى للمخالفة والموافقة والركوع كذلك فيقوم مقامه قلنا لا
نسلم أن المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز أن يكون المقصود
التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل لا أي تواضع

من قوله عم السجدة على من تلاها وعلى من سمعها بصيغة الإخبار وكذا في الروايات صح

بدل بقربة

كان كما قال تعالى الشارع عليه السلام لمن الركوع الصلوة فيسمى لجهة
اخرى وهذا كما يقال الصلوة لهب بقوم مقصودة لعينها
لاطلاق الركوع عليها كما في قوله تعالى واذكروني بالغداة والعشي واراد
الصلوة فيكفي الذكر بمقامها قال ـــــ وهذا هو عن وجوه
قيل صح

اي القياس الذي يرجح على الاستحسان يعني ان الباطن قيل ان لم
يوجد كما في ست مسائل او سبع مسائل واما الاول وهو تقديم الاستحسان
يعني ان على القياس فاكثر من ان يحصى كما اذا دخل جماعة بيتا فتولى
بعضهم لعد المال فقطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الكل
وهذا وهو قول زفر لان السرقة انما تتم باخراج المال والاخراج انما
حصل من الكل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى
المعاونة كما في السرقة الكبرى يجب قطع الكل وفيه يجب ان لا يسلم
لمن الاول لا يستحسان لا هو قياس ظاهر على السرقة الكبرى والثاني
اقرب الى الاستحسان لان فيه عدولا عما هو القياس الصحيح وكما
قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته لا
يحنث استحسانا لان اليمين بعقد البر ولا يتحقق البر في الحال ما استثناء زمان
النزع عن اليمين فيسقط ضرورة تحقق البر وفي القياس يحنث لوجود
اللبس بعد اليمين وكما قالوا في سؤر سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا
وفي القياس نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم ووجه الاستحسان
ان السبع لحمه نجس لعين الدليل الاستحسان ثبت عن عين
ضرورة وقد بينا نجاسة لحمه لان الحرمة لا تنافي صلاحيته
للغذاء انه فهي للنجاسة فتكون لعابه نجسا لكونه من لحمه وانه
يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة مخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فتشرب بالمنقار وهو طاهر بدليله
لانه عظم جاف فلا يخالط الماء ملاقاته نجاسة فبقي طاهرا الا انا
لا يثبتنا صفة الكراهة لعدم تحاميها من الميتة والنجاسة فكانت

كالدجاجة المخلاة وفيه يجب ان لا يسلم هو القياس لوجود
الفرق وما هو استحسان هو قياس صحيح على الدجاجة
المخلاة ولا يسلم ان حرمة لحم السبع لو لم تكن لكرامة تكون للنجاسة
اذ هاهنا لا تكون للنجاسة للضرورة لان سلمنا كرامة الكرامة والنجاسة
والضرورة كما في الهر قال ـــــ ثم المستحسن ان لا يستحسن
لاربعة انواع يرد على خلاف القياس ترك القياس بها لا استحسان
بالاثر مثل السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعدوم عليه الذي
هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد
بدون محله لكنا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول
الراوي عن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم وهو عام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الى اجل
معلوم فان قيل نص السلم عارض النص العام الذي هو قوله
عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وخصصته بهذا الخصوص العام لا
معارضة القياس قلنا سلمنا انه يخصص لكن بقي قياس السلم
على سائر البياعات معارضا لنص السلم فترك القياس وعمل بالنص
ولا استحسان بالاجماع وهو ليس بعقد لا اجماع على خلاف القياس الظاهر
مثل الاستصناع فان بائع انسانا ليخرز له خفا مثلا يكون اجيرا
وبيع صنعته ومنفعته ولا ذكر له اجلا وسلم الدراهم او لا يسلم
او سلم بصفته فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
في الحال مجهول وصفا ومدة لكنهم استحسنوا لترك هذا القياس بالاجماع
الثابت بتعامل الناس من غير نكير فان قيل لا اجماع عارض العلم وهو
قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وخصصه لانه عارض القياس قلنا
قدم جوازه ولا استحسان بالضرورة وهو ليس بترك القياس الظاهر
لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس
في طهارة هذه الاشياء بعد نجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض

او البئر لتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي يتبع من
البئر ينجس بملاقاة النجس والدلو ينجس ايضا بملاقاة الماء
ولا يزال نعود الدلو وهي نجسة وكذا الكانات اذا لم يكن في اسفله
ثقب يخرج الماء منها اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس
يجتمع في اسفله فلا يحصل طهارته الا انهم استحسنوا بوكل التعامل
بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس
وللضرورة ما يثبت به شروط التكليف والاستحسان بالقياس الخفي
كما في تجزي المعصية فرق بين اقسام الاستحسان وبين
الاستحسان بالقياس الخفي فان الذي يثبت بالقياس الخفي

المحوجة

يصلح بعدمه اي يصلح لعدمه
الى محل اخر لانه ولئن اختص باسم الاستحسان لكنه قياس
شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي يصلح للتعدية
كما في الخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدولة عن
سنن القياس فلا تصلح للتعدية ثم بين مثالا للاستحسان
بالقياس الخفي فقال لا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما
اتفقا على البيع فعلى اتفقا على
ان المبيع ملك للمشتري والمشتري لا يكون
مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي عليه زيادة الثمن

والمشتري

والمشتري يكرر ما كان الناس عليه الى زمان الخصومات لئن يسلم
المبيع الى المشتري بالثمن ويحلفه على الباقي وفي الاستحسان
يحلف البائع على البائع كما يحلف على المشتري لان المشتري يدعي
عليه وجوب تسليم المبيع باختصار اهل الثمن الذي يقبضه والبائع
ينكر تسليم المبيع بذلك القدر من الثمن مولانا وهذا حكم اي حكم هذا
الاستحسان وهو وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى غير هذا
الموضع بخلاف الاقالة لا اول الى كل عقد اختلف بدله والمعقود عليه
عين يسلم والتسليم فيه لا يجب لا بعد تسليم البدل من النكاح والاجارة
واختلاف الوارثين حتى لو مات المتعاقدان وقع الخلاف بينهما في مقدار
الثمن قبل القبض يقع بين وارثيهما ويجري التحالف بينهما لان الوارث
قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري
بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيعدي حكم
التحالف اليهما ويعدي ايضا الى الاجارة حتى لو اختلف المتصادقان
في الثوب مقدار الاجرة على ان ناظر القصار في العمل بحالهما
لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بالفسخ اذ بالتحالف
يفسخ العقد وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اتمام العمل كالبيع ولكن
لم يحتمل كل واحد منهما عيبا ومنكرا اتحاد كذبا نعرى التحالف بينهما
هذا قبل القبض واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع لانا نقول لان
المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فالقياس
ان لا يجب عليه اليمين فكان يجوب التحالف بالاولى على خلاف القياس عند
ابي حنيفة رح وابي يوسف يقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى الوارث
حتى لو اختلف وارث البائع ووارث المشتري لا يجري التحالف بينهما
لان التحالف بعد القبض معدول به عن سنن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ التراد
يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد قبض الثمن

يقال للبائع والمشتري بالعكس

والمبيع لا يعدى الى غير المنصوص عليه وكذلك في الاجارة بعد قبض
المعقود عليه لا يجري التحالف بينهما عند هما وعند محمد يجري التحالف
في جميع هذه الصور لان عند كل منهما يدعي عقدا ينكره الآخر اذ
البيع بالف غير البيع بالفين والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما
باقامة البينة وطلب قبول بينته يحلف كل منهما على دعوى صاحبه
فيجب التحالف في الكل ويعدى الى الزيادة والاجارة واعتبر صورة
ما اذا لا نسلم ان كل واحد يدعي غير الذي يدعيه الآخر لان العقد لا يختلف باختلاف
الثمن اذ الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين والبيع بالف وبعبد
بالفين بالوبال في الثمن وفي صورة تجنسه بالحط عنه وكذا الوكالة
المشتري جارية حلت وطئها للمشتري ولو كان لاختلاف الثمن يوجب
اختلاف العقد لما حل كما لو ادعى احدهما البيع والآخر الهبة فانه لا
يجوز الوطء ويقول منه المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع كذا
لا معنى وكذا كان في قول بينته ولكن لا يوجب اليمين على خصمه كالمدعي
اذا ادعى حق الرد بعيب لا يتوجه اليمين على خصمه ولو كانت بينته
تعمل عليه لانه مدع صورة وفي المعنى منكر للضمان هذا ما ذكره وفيه
بحث لان نزاعهما ليس في ملكية المبيع وعدم ملكيته بل في ثمنه اذ
المشتري يدعي على البائع انه باع مني هذا المبيع باقل الثمنين ويدعي
البائع عليه انه اشترى مني باكثر الثمنين فيثبت الملك للمشتري لا يدفع
هذا النزاع والترجيح هذا قبل القبض وبعده سواء والقياس
ولا استحسان التحالف ولا يرتفع هذا ما ـــــــ ثم
لا استحسان ليس من باب خصوص العلل ثم من هو خصوص العلة
من اصحاب ابي حنيفة ليس ذلك من هو علماء ونا السلامة مستدلين بانهم
قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص العلة فان معنى
خصوص العلة وجودها مع عدم الحكم لمانع ولا استحسان يهدم
الصورة فان حكم القياس يعطل في صورة الاستحسان لمانع مع وجود

العلة

العلة فاجاب المصنف ان الاستحسان ليس من باب التخلف بخصوص العلة
لعلم ان خصوص العلة وهو تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع
جائز عند القاضي ابي زيد وابي الحسن الكرخي واكثر العراقيين من
اصحاب ابي حنيفة وهو من مذهب مالك واحمد بن حنبل رحمهم الله وعامة المعتزلة
وهو مذهب مشايخ هذه الديار فيما وجدنا الى انه لا يجوز وهو الظاهر قول
الشافعي رحمه الله واختاره المصنف اصح المجوزين بان العلل
العقلية جاز التخلف عنها لمانع او انتفاء شرط فالعلل الشرعية
اولى لانها بالوضع لا بالطبع ولا يصح المانعون بان التخلف اما لمانع
او لا لمانع والثاني باطل والا لكانت العلة علة وكذا الاول لان العلل
الشرعية جعلها الشارع امارات لمعرفة الاحكام فمن له انه نص على
ان عدم الوصف جعلناه علامة لذلك الحكم اينما وجد فاذا جاز التخلف
لزم النقض وفيه بحث لان المانع ايضا شرعي جعله الشارع علامة
لانتفاء الحكم فيلزم اعماله لئلا يلزم النقض ويلزم الجمع بين العلامتين
بان نعمل بالمانع في صورة التخلف وبالعلة في غيرها وانتفاء هذا المنقوض
بتخلف القصاص عن القتل العمد العدوان الذي هو علة بالاجماع في صورة الاب
ويحتمل هذا الموضع ان العلة ما لا يتعدى الى حالة كحماسة النار
للاحراق وشدة السموم للاتلاف وقد يتوقف تاثيرها الى معنى اخر
كمماسة المحل وكثرة السموم عند اول البرد وقد ذهب الاولون الى ان
العلة ما يكون له تاثير بالتعدي الى حالة وشرط كل حكم يتبع لمانع شرط
لمانع وما لا فلا يجوز ان العلة هي المجموع كحماسة النار مع قابلية
المحل وشدة السموم عند اول البرد لا نفس المماسة والشدة على هذا
المذهب يلزم ان لا يكون العلة من العلل شرط ولا مانع اصلا ولا شك ان
المذهب الاول اصح لانا لو نظرنا الى نفس المماسة والشدة نجد التاثير فيهما
ونعلم ان الواقع شرط التعلق تاثيرها معلوم من هذا التحقيق ان النزاع
بين الفريقين لفظي والحق مع الاولين واداء من هذا قال المصنف لا استحسان

ليس من باب خصوص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل
لعدم علتيتها في تلك الصورة لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق
الوصف علة لان دليل الاستحسان ليس كان نصا فلا اعتبار لعلة
القياس في مسائله واذ من شرط العليل عدم النص وكذا ليس كان اجماعا
لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ليس كان صريحا لان اعتبار
الصريح بالاجماع وكذا ليس كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الظاهر كالمعروف والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فيبقى علة
الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب خصوص العلة
فيجب لو لا نسلم انه ليس للمانع لم لا يجوز ان يكون النص والاجماع والقياس
والقياس الخفي موانع العلة ولو سلم ايضا عدم العلة المانع فله كلامي من
حاصل مذهبهم فما اكاه الى هذه التكلفات وتعسف الانواع لتطبيقها كما قلنا
قال ـــــــ وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة التي مثل ما قلنا في
القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام
العلة يقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض الموانع
وذلك كما في قولنا الصائم اذا اوجب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه
يفسد صومه خلافا لزفر له لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول
الماء الى جوفه ووصول الماء وصف مؤثر في مطلق الصوم ولزم عليه
الفساد لان صومه لا يفسد مع حالة كذا فيفسد من حيث هو صوم العلل
قال ـــــــ استحسنا ان العلة لمانع وهو الاثر الوارد فيمنع قيام العلة وقلنا كان
عدم الحكم لعدم هذه العلة فانها عدمت لعدم معنى له مدخل في المانع
مع فعله وهو ان يكون جنايته وفعل الناسي لما يضاف الى صاحب الشرع
الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وقال عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وصار فعله عفوا في الشرع ساقطا كانه لم يكن لكن لم يلغ بالعفو بان
واذا لم يكن فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم
وهو الفطر لعدم علة العطلي لا لمانع مع قيام العلة فلما جعل النسيان

مانعا

جعل هو

مانعا واكتفاء شرطا اولى من اعتبار الموجود معدوما وهو فالذي فعل عندهم
دليل الخصوص لا الشيء الذي فعل عند اصل الخصوص مانعا للحكم مع
قيام العلة من نص او غيره فصلنا دليل عدم العلة قوله وهذا اصل
الى فعل دليل الخصوص دليل العدم اصل له فقه كثير ومخلص كثير اما
الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في العلة
ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شيء من معنى العلة ينعدم الحكم واما
الثاني فلانه مفيد على ابطال توهم في تخصيص العلة في صورة يتخلف
الحكم فيها ـــــــ واما حكم تعدية النص الى ما لا نص فيه فهو
حكم الثاني تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه كما مر في الشرط الثالث من
اشتراط عدم النص في الفرع وقد علم ان هذا ليس بشرط وزاد
القاضي ابو زيد والاجماع ولا دليل فوق الدليل فيه لثبوت فيه الحكم بالعلة
الدليل اذ القياس من كان له الظنية ولئن كان وصف العلة قطعيا
فيه على الاصل الخطأ اسناد على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب واذا
كان القياس التعدية والتعدية موقوف على العلة فلهذا اجمعنا
العلة فالتعدية حكم لازم للعلة عند ما لا يجوز العلة بدون
التعدية وعند الشافعي رح يجوز وجود العلة بدون علة قاصرة
على ان تعدية العلة شرط لصحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاضي المستنبطة كتعليل حرمة الربوا
في التفاضل بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي وعامة المتأخرين كالقاضي
ابي زيد وشمس الائمة الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين كالشافعي رح واكثر اصحابه واحمد بن حنبل
ومشايخ سمرقند كالشيخ ابي منصور رح الى صحتها واحتجوا لعلة بان
الوصف المؤثر من جنس الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع ويتعلق
اثبات الحكم مطلقا سواء تعلق الى نوع او لا كسائر الحجج من الكتاب والسنة
فان الحكم يثبت بها خاصة كانت او عامة وذلك لان الدليل الذي يدل على كون
الوصف علة من نحو المناسبة والمناسبة غير ذلك لا يتوقف على كونه متعديا

اذ ذلك منشأ من نفس الوصف سواء كان متعديا او لا الى محل
الاول بان دليل الشرع لا يوجب علما او عملا ولا الكان
عنا والمعلل بالعلة القاصرة لا يوجب علما لكونه ظنيا
خلاف ولا عملا لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى
النص لا الى العلة لان النص فوق العلة ولا يصح قطع الحكم وهو
لا يجاب العمل عن النص بالتعليل لان التمسك بالاضعف عند
تحقق الاقوى عبث واعتبر من المحققين بان حصر الفوائد بما ذكرتم
من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوائد اخرى لعدم بالمعلل بما لا
يتعدى بعد اختصاص حكم النص بمحله فلا يستعمل المجتهد بالتعليل
للتعدية وبانها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطاعة وعليه
العمل على النفس لا ما ذكر وبانها معارضة للوصف المتعدي
بتقدير ظهوره فتطلب المجتهد الترجيح وهذه من الفوائد الجليلة
ولها بواعث الاول بان الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ
النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط اما
لم يعلل بوصف متعد لا يعم فاذا ترك التعليل بقي مخصوصا بالمنصوص
في ذلك التعليل وايضا التعليل بالا يتعدى لا يمنع التعليل بالمتعدي
فعلل بهذه الثانية قلنا لو لم يعلم الاختصاص جاز ان يعلل بالمتعدي
او بشيء مجهول الحال ولا نسلم انه يتقدر ان الاختصاص وحصول الترجيح
لا يمنع والثاني الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والدليل
لا يوجب علما غاية ليس يفيد ظنا بالحكمة والظن انما يعتبر في العمل
للضرورة قلنا لا نسلم ان غالب الادلة لا تعتبر في الحكمة وعن الثالث
ان القاصر لا يعارض المتعدي لان المتعدي راجح لكونه اكثر فائدة
من القاصر ولانه يحتج عليه دون القاصر قلنا انما يتعدى فائدته
ان لو لم يكن القاصر اسد باثر او مناسبة وبتقدير التساوي يكون
القاصر موافقا لظاهر النص في الاختصاص دون المتعدي لانه
يخرجه عن الظاهر الى العموم والتعليل بالقاصر عند معارضة المتعدي

محل علة

وارجح

عن صح

محل علة للترك والـــــــــ واما دفعه لما يرد من بيان العباس
وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية
ومؤثرة والطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دون الحكم علة معه
وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير ظهور الى
ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع كما يقال في صوم رمضان انه محرم
فلا يصح كالاستمتاع النهار وصوم القضاء والكفارة لان وجوب التعيين
دار مع الترجيح والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في عين الحكم
المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر سواكن
البيوت لاعتبار اسمها اثره وقد ظهر اثرها في سقوط نجاسة الهرة
بقوله عليه السلام انها ليست بنجس انما هي من الطوافين والطوافات عليكم
وقد عرف مما مضى ان العلل ثلاثة طردية وملائمة ومؤثرة لكن المصنف لما
شرط في الملائمة ان يكون مؤثرة صارت عنده قسمين وادخل الحجة
القياس في القسمين فدفع القياس بدفعهما والاحتجاج بالطردية فاعلم
عند المحققين ان الحكم كما لا يدور مع العلة يدور عدما ان تعين للتعبد
دليل الترجيح دليل مع كونه في غير الوقت المعين يتعين الشارع فلا
يتعين العلة ولان اقوى دليل القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد
منهم انه تمسك بالطردي بدون اعتبار القياس الثاني بل طرحوا الى
المعاني المناسبة المؤثرة وكذا غير الصحابة من الائمة لكن قوم من الجدليين
لما تمسكوا بها وشاع منهم لزم دفعها ووجه دفع العلة الطردية بالاجماع
القول بموجب العدم المانعة من بيان فساد الوضع ثم المناقضة
وانما قدم القول بموجب العلة على الثلاثة لانه تسليم ما الزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف فيكون العدول من الشارع ثم قدم المانعة على
الباقيين لان المنع اسهل مهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع
كما يعلم بعد هذه فالـــــــــ واما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء

بها

الخلاف مثل قولهم في صوم رمضان انه قد يجب ملاسا فان لا يتعين النية
كصوم القضاء والكفارة فان التعيين يدرج في الفرض فيه قلنا
سلمنا ان الفرض يوجب التعيين ولكن التعيين واجب لكنا نقول
ان التعيين يجعل مطلق النية لان الوقت لما تعين لهذا الصوم بحيث
ما عين غيره مشروعا فيه صار اطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم
المفروض وقد سلم تعليله في نقاد الخلاف وفيه بحث لان الخصم يقول
ان التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة
فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف ولا فكيف سلم تعليله بمثال آخر
كما لو قال لمن المعلل المختلع مستقطعة النكاح بالخلع فلا يلحقها
الطلاق في العدة كمنكوحة العدة فقال سلمنا انه لا يلحقها
الطلاق لوصف كونها مستقطعة النكاح لكن لا يلحقها لوصف كونها معتدة
عن نكاح صحيح فابتنى علته بالمس محل النزاع وفيه بحث لانه لم يسلم
ان وصف كونها مستقطعة النكاح يوجب عدم لحوق الطلاق فيثبت عدم
اللحوق لا يتحقق هذا الوصف فكيف يبقى الخلاف ولئن لم نسلم فكيف نسلم
تعليله فقصدوا اما الممانعة او المعارضة او مانعة في الوصف وهي منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه في الاصل ومانعة
في صلاحية للحكم وهي منع صلاحية الحكم الوصف للعلية وهما ترجعان
الحكم وهي منع الحكم في الاصل ومانعة في نسبة الحكم الى الوصف وهي
منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل نظير الممانعة في نفس الوصف كقولهم
في كفارة الفطر عمدا متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب
كحد الزنا قلنا لا نسلم ان وجوب الكفارة معلق في الفرع بالجماع
مع تسليمنا تعلقه في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار قصدا سواء
كان بالجماع او لا بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا تفسد صومه ولا يجب
الكفارة لعدم الفطر وان كان موجبا زنا الحد ولو جامع ذاكرا لصومه
تفسد صومه ويجب الكفارة لوجود الفطر ولو كان الوطء حلالا في نفسه

بدل بالجماع

بدل زنا موجبا

عن موجب الحد فعلم انه متى لم يوجد الفطر لم يجب الكفارة ولئن وجد الجماع
والحد متى وجد الفطر وجبت الكفارة ولئن لم يكن الجماع في نفسه
موجبا للحد فالكفارة متعلقة بالفطر لا بالجماع وذلك لان الجماع آلة الفطر
والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالآلة كمن جرح انسانا مات به
يجب القصاص بالجرح لا بالآلة فغير سالم وجوب الكفارة متعلق بالافطار
قصدا سواء وجد في الاكل والشرب يلزم الحكم فيه بحث لان الكلام في الجماع
قصدا لا مطلقا ولا مساك سواء كل الجماع والاكل والشرب جميعا في الفطر
سواء لعدم ما والشيء لا يكون آلة لنفسه غاية ان الفطر اثم من كل منهما
فيصدق على كل جامع انه فطر ولئن سلم انه آلة فلا نسلم ان الحكم لا
يتعلق بالآلة فان القتل بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند
جمهور اصحابنا خلافا لابي حنيفة ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب
في الجناية نظير الممانعة في صلاح الوصف للحكم تعليلهم ابان ولاية الاب
بوصف البكارة في البالغة باعتبار انها حاملة لها على النكاح لعدم
الحاجة كالصغيرة قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لابانة
الولاية لانه لم يظهر له تأثير في منع الحق بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه
يناسب الضرورة والعجز في الحق مثل الشارع وفيه بحث لان البكر
البالغة ايضا عاجزة لعدم ممارسة امر النكاح وحال الرجال نظير
الممانعة في نفس الحكم كما في تعليلهم مسح الرأس بانه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه وعن قلنا لا نسلم ان سلمت غسل الوجه مسنون بل
المسنون تطويل المفروض كتطويل القيام والقراءة في الصلوة لا ان
الفرض في الغسل لما استعرق محله لما امكن تطويله فصير الى التكرار الممكن
صرفا الى التطويل والفرض في المسح لم يستعرق محله فامكن تطويله باستيعاب
جميع الرأس فلا يصار الى التكرار وفيه بحث الحوالة لم تكن السنة
في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار اذ الاعضاء لم تتجانس
في الغسل والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقاء

بل الحق ان الغسل للنقاء فيناسبه التكرار دون المسح فانه ليس
للنقاء وح صار من قسم مانعية الصلاة اذ حاصله ان الوكسة لا
موجب التكرار بل طلب النقاء وهو عين ما حصل في الفرع بطرق المانعية
في تعلق الحكم بالاصل بالوصف كما لو تعليلهم بان النكاح لا يتعلق على
الغير عند الدخول في ملكه لعدم العصمة كابن العم قلنا
لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم التعلق في ابن العم لعدم العصمة
بل لبعد العتق فيه وعدم المحرمية وبعد المانعية اعم من المانعية في
الاصل لانه متى ثبت الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير
عكس كما في المال فان عدم العصمة صالح ومنع تعلق الحكم به
واما فساد الوضع فبيان الوضع هو كون الجامع
في القياس معتبرا في تعلق بالنص او الاجماع مثل تعليل اصحاب
الشافعي حرمة الجمع بين الاختين بالقطع بالاسلام لعدم الزوجين حيث قالوا الاسلام
لعدم الزوجين موجب لاختلاف الدين وهو موجب للفرقة في غير الدخول
بقياس عدم الوطء على تقضاء القاضي وانقضاء العدة كذلك لعدم
قبل الدخول والحاصل ان اسلام لعدم الزوجين موجب الفرقة كونه
كونها موجبين لاختلاف الدين ومثل تعليلهم لانتهاء النكاح بعد
الدخول موكدا بل الى انقضاء العدة كما في الطلاق وتعليل
الشافعي في صورة عدم العصمة تاكيد الدخول وهو معتبر في صورة العصمة
فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسلمة الاولى وحكموا ببقاء
النكاح مع الزوجين في الثانية وتعليلهم في المسلمين فاسد في
وضعه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها والردة
مانعة للنكاح لانها تبطل عصمة النفس والمال والنكاح مبني على
العصمة وعند ابي حنيفة الاولى تبين من الاسلام على الزوج
الآخر ان لم يصل اليه وسببا للفرقة في المسلمة الثانية يحصل
الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده قوله والردة لا تصلح عقوبة
بل لا تصلح ان تكون كالمعدوم لحكم بقاء النكاح كما هو

البعضية صح

البعضية

الحكم

الذي

مكون صح

كالاكل في مسئلة الناسي لانها في عامة التبع واما المانعية فهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه وهي عند من لم يجوز تخصيص
العلة مناقضة سواء كان المانع اولا المانع وعند من جوز مناقضة
ان لم يكن المانع مساويا مثل ما علل الشافعي رح في اشتراط النية
في الوضوء بان الوضوء رح التيمم طهارة بان الاصل الصلوة ولا نية
في اشتراط النية قلنا هذا التعليل مستقض بغسل الثوب والبدن
عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة ولا اشتراط فيه
النية وح يعتبر للعلة ابي بان وصف المسلم في المعنى المتعدي
الموجود في الوضوء طهارة حكمية اي تعبدية عن معقولية المعنى
لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بعد الطهارة لانه طاهر
حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى حاملا للحدث جاز صلوته ولو غمس
يده في الماء القليل لا ينجس والمحل الذي قامت به النجاسة وهو
المخرج لم يجب غسله واذا كان تعبديا يكون كالتيمم لا الى الجمع العبد
في التيمم في لا له كالى الصعيد وفي الوضوء في المحل كما يشترط فيه
النية كما في التيمم لان الغبار لا ينافي ورود النية بخلاف غسل
النجس فان المقصود منه ازالة النجاسة عن المحل وهو معنى
عقلي لا تعبدي فلا يتوقف على النية ونحن نقول الماء مطهر بطبعه
كما انه مزيل وقوله وبطبعه لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وح يطهر من غير النية وفيه بحث لان طهوريته
بذاته لا يصح اداء ما هو عبادة محضة بدون النية التي هي شرط
في العبادات لان التراب ايضا طهور لقوله عم وجعلت تربتها
لنا طهورا وح هذا يجب النية فهذه الوجوه التي الوجوه
لا ربع يلحق اصحاب الظرد الى القول بالاثر كما ذكرنا مهنيا وظهر
المعاني المفهمة وهو ضعيف ما هو الحق فالجواب واما
العلل المؤثرة دفع الجملة المؤثرة لا تصح بيان فساد الوضع
وهو كون الجامع معتبرا في تعيين الحكم بالنص او الاجماع كما في

واشتراط النية لصحة العبادة المرادة

الثوب

نطهره

تربتها

وهو ضعيف

ما الاثبات

لان كونه موثرا بالنجاسة بالنص او الاجماع وهو لا يكون معتبرا في تعيين
الحكم ايضا بالنص او الاجماع وكذا لا يستقيم بالمناسبة وهي تخلف
الحكم عن العلة لما ذكرنا من ان الشارع نصب هذه الادلة وان التخلف
محال لكن من جوز التخلف قد يناقض بناء على اعتقاده وهو يجب
دفعه بوجوه اربعة كما يجيء بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن
دفعها بها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ
لا طرد لا يبقى عند النقض فلا يمكن دفعه هذا ما ذكروه ولقائل
ان يقول انما يحكم القول بوجوب العلة هنا كما اذا كان صوم رمضان
فرض فهو مع الصفة الفرضية عبادة يجب بتوهم مثل هذا الوصف
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما في
الصلاة والكفارة يكون مع الصفة الفرضية عبادة وصف موثر
في وجوب التعيين فيقال سلمنا وجوب التعيين لكن يكفي في ذلك
مطلق النية مثال المناقضة كما قال في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان دما كالبول يورد على هذا
العلة ما اذا لم يسل لانه لم يتجاوز عن المخرج نقضا فانه خارج
نجس وليس بحدث بالاجماع ومسئلة حدث من السبيلين بالاطلاق فيدفعه
اولا بالوصف وهو قوله كان دما بعد اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان
ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
كخروج الانسان من الدار وهذا المعنى لم يوجد في غير السبيلين لان
النجاسة تعتبر في محلها لم تنتقل عنه لان تحت كل طبقة دم والخلقة
ساترة له فاذا زالت الخلقة صار باطنها ظاهرا لا خارجا لا انتقال كمن كان في خيمة مستترا فاذا رفعت عنه تكون ظاهرا لا خارجا
وانما تكون خارجا اذا فارق الخيمة والخروج ما ثبت في ذلك كما
يجيء ثم بالمعنى الثاني بالوصف الثاني الدفع
بالمعنى الثاني بدلالة وصف الخروج وهو الثاني فانه انما يجب
حدثا باعتبار انه موثر في نجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع

وتعديه الى سائر البدن او بعضه لان وجوب التطهير في البدن
بسبب خروج من البدن لا يحتمل التعدي بل يجب على الكل كما في
خروج المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول
وفيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
وانما قلنا انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لان ما طهر ولم
يسل اجمعوا على عدم وجوب غسله ولئن جاز قدر الدرهم ولو كان
موثرا في نجس موضعه لوجب غسل موضعه عند قليلا كان او كثيرا
وعندنا اذا جاز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم
لكن لم يجب ولم يسن فثبت صار الوصف صحيحا اي فيوجب غسل
ذلك الموضع صار وصف الخروج صحيحا في استقاض الطهارة واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
توجب غسل ذلك الموضع فقط ولا تتعدى الى غيره وهو بحث اذ
لا نسلم ان الحدث باعتبار التنجس فان النوم والنخع عن منجس
مع كونهما حدثين وعند الجماع مس المرأة والمني حدث عن منجس وعدم
وجوب غسل الموضع جاز ان يكون دفعا للضرر لا لانه غير نجس كما في
سائر الجراحات فيه وبوارده عليه اي يورد على التعليل المذكور
نقضا صاحب الكشف السائل فان ما لم يخرج من جوفه خارج نجس
من بدن الانسان وليس بحدث حتى لم ينتقض به الطهارة ما دام
الوقت باقيا عند ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل
عند الشافعي لان سيلان الجراحات دائما بمنزلة الاستحاضة
عنده ذكر في الوجيز بعد دفعه بالحكم وهو الوجه الثالث ان يدفع
النقض الوارد مع عدم الحكم في صورة النقض فان يقول لا نسلم
انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
لتمكن المكلف من اداء ما وجب عليه ولهذا لم تنقض الطهارة بصلاة
الفرض بعد خروج الوقت لان الحدث لا بالخروج فانه ليس
بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا

على ط

غسل صح

او وقت تمام الفرض وما تبعه م

بينهما بعد العينية ان والحكم قد حصل بالسبب وقد تأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار وبالفرض الوجه الرابع الدفع بالنقض بان يقال
المرض من جملة التعليل التي يوجد الخارج العين من غير
السبيلين ومن البول وقد حصل هذا لان البول اذا صار
مستمرا يكون حدثا خارج الوقت لا في الوقت فكذا في الخارج من غير
السبيلين فلا يكون نقضا واما المعارضة الاعتراض
على المعلل بعد القول بموجب العلة والممانعة بانتفاء شرط الوضع
والمناقضة للمعارضة وهي المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح
تسليم دليل المعلل دون مدلوله ولا استدلال على خلاف مدلوله وهي
معارضة بقسمي مناقضة ومعارضة فالاصل لما المعارضة التي فيها منافاة
فهي العلة في نوعان اذ بها اصل العلة حكما والحكم علة وذلك انما يمنع
لئن لو علل المعلل حكما حكم لعلة اولو علل بوصف لا يمكن هذا العلة
لان الوصف الحسي حكما بوجه والحكم علة مثال هذا العلة بما قال الشافعي
في البيت الفقي اذا ارتد يرجم لان الكفار يحلون بكونهم مأيسة اجماعا فيرجم بهم
كالمسلمين قلنا لا نسلم لئن المسلمين يرجم بهم لان بكونهم يحلون مأيسة بل الحال
بكونهم لا يرجم بهم فلا يلزم رجم البيت الذي يجعل حلا لمأيسة علة لموجبة
الرجم في الاصل وجعلناه بالعكس وهو العلة وقد بحث انه منع
مقدمة دليله فما سلم دليله فلا يكون معارضة فان قيل البيت المعارضة
تسليم الدليل حقيقة بل صورة دل على المعارضة قلنا لو منع
مقدمته لا يكون تسليما صورة ثم المناقضة جامع وصف العلة مع عدم الحكم
وهنا ما لزم هذا الصفة بما مقابلي ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة
وهذا ليس بمخلف لان يقال الغرض من بيان التخلف تخلف الباقي وقد
حصل واما العلة هنا غير موثرة بالنسبة للمذكور والكلام في العلة
الموثرة ولو كانت موثرة فكيف يمكن العلة ولو امكن فقد تحققت المناقضة
على ما ذكرتم وقد مر انها غير جائزة في العلل الموثرة واعلم ان لا نسلم
ليس

ليس بشرط للاحصان عند الشافعي رح حتى لو زنى الذمي الحربي السبب
رجم عنده دون العبد اشار اليه بقوله بجلد مائة فان كل العبد لا
يجلد مائة بل خمسين فلا يرجم بهم عندهم والكل والسبب يتعاقبان على الذكر
ولا في النوع الثاني من العلب ان يحمل المعارض وصف المعلل
شاهد النفس بعدما كان شاهدا عليه لا الا من هذا النوع لا يكون الوصف
زائدا على الوصف الذي ذكره المعلل كقول اصحاب الشافعي في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى لا يتعين النية كصوم القضاء فيقال لو
وجب التعيين بوصف الفرضية قلنا الفرض بعد تعيينه يستغني عن تعيين
النية كصوم القضاء فانه لما تعين بالشروع استغنى عن تعيين النية لكن
القضاء تعين بالشروع لا قبله فان من نوى القضاء قبل طلوع الفجر جاز
له ان يصرف صومه الى صوم آخر غير القضاء ولما بعد الشروع في القضاء
وسوا بعد طلوع الفجر لا يجوز له ان يصوم صوما آخر وصوم رمضان متعين
قبل الشروع فيه لتعيين الوقت له فرد ثاني الوصف قولنا بعد تعيينه
توصيف جواب سوال وسوال نقل العلة لا يمكن ان لو كان وصف
المعلل بعينه شاهدا عليه وهنا ليس كذلك بل وصوم ما ذكر عليه
فاجاب بان هذه الزيادة تفسير لوصفه لا تغيير لانه ابهمه وما ذكر هاهنا
صوم رمضان ليس علينا فيه فرد وبينا محل النزاع فصل المعلل
عليه صوم القضاء بعد الشروع فهذا المعارضة لانه اثبت عدم اشتراط
تعيين النية والمعلل كان يثبت اشتراطه فهو مناقضة لان الصوم الفرض
الذي جعل المعلل علة لوجوب تعيين الصوم يخلو عنه وجوب تعيين النية
وفيه بحث لان تعيين الصوم القضاء انما حصل بتعيين النية المستقبلة
فلا يحتاج الى تعيين النية ثانيا بخلاف صوم رمضان فان تعيينه
ليس بتعيين النية بل لئن يحتاج الى تعيين النية وايضا لو كانت
علة المعلل موثرة فكيف يمكن هذا العلة ولا فكيف يكون العلة
العلة الموثرة وعلم مما ذكرنا ان هذين النوعين من العلة لا ياتيان في
المعلل الموثر بل في الطرد به والصواب ان يذكر هذا اسطر من العرق بان

مثال الصوم القضاء انما يجب فيه تعيين النية لان الوقت غير معين بخلاف
صوم رمضان وظهر الفرق وقال ـــــــ وقد يعلل العلة من وجه
آخر وهو ضعيف مثاله قول اصحاب الشافعي في الصلوة والصوم النفل
عبادة لا تمضي في فاسدها يعني اذا افسدت لا تجوز اتمامها اجماعا فلا
يلزم بالشروع يعني لو افسدت بعد الشروع لا يلزم القضاء
بالقياس على الوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
واحترزوا عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يمضي في فاسده ويقال
ثم لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي في الفاسد وجب بهذا
المشترك ان يستوي في العمل عمل الشروع والنذر كما استويا عليهما
في الوضوء فان الوضوء لا يلزم بالشروع ولا بالنذر والنذر ملزم في النفل
بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزما احتياطا لعمل العصمة لا يتوهم
ومن الثاني من العلة من وجه العلة فاسدة لوجود فساد من وجهين
الاول ان السائل جاء بحكم لغوي وهو التسوية والمعلل جاء بالتسوية ليكون
اسباتها مناقضا المدعاه وح لا يتحقق المناقضة التي هي شرط العلة
وفيه بحث لان ثبوت كون الشروع في النفل ملزما مع تحقق المشترك الذي
هو عدم المضي في الفاسد بعد ان يخلف حكم المعلل عن المشترك
الوجه الثاني المقصود من الكلام مناقضة الاستواء وان كان بمعنى في
الاصل والفرع لكن في الاصل بمعنى وفي الفرع بمعنى آخر ضده لان الاستواء
في الاصل بمعنى عدم الالزام وفي الفرع بمعنى الالزام فيكون كاثبات الحرمة
في الفرع بالقياس على الحل في الاصل وهو شرط صحة القياس بعد
تحكم النفل بعينه من الاصل الى فرع هو على ضده ـــــــ
واما المعارضة المعارضة الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة فهي
لصدقها في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى موجبة للفرع
خلاف ما يوجبه علة المعلل من غير بيان تعطيل المعارضة من غير
تعرض لابطال علة الخصم وح يطلب ترجيح احدى العلتين على الاخرى

فاذا

فاذا ترجحت وجب العمل بالراجحة كقول اصحاب الشافعي في المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارض بانه مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف والنوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي
ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه غير موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وهو النوع من المعارضة
بالعلل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا
ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم في الاصل جاز ان يثبت
بعلل مختلفة كما لو وقعت في دن قطرة بول او دم او خمر يتنجس بنجاسة
البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض على الباقي
منها وكذا الحدث يثبت بالبول والفسق وغيرهما وفيه بحث اذ
ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحد منها مستقلا
ولا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحد منها او بالمجموع وعلى
التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فنجاسة الماء لو وقعت بالبول
لا تثبت بالدم ولا يلزم ثبوت الثابت وكذا في الحدث فح يكون علة وصف
السائل منافية لعلة وصف المعلل ولئن سلمنا انه جاز التعليل
بالعلل لكن جاز ان يكون وصف السائل اشد مناسبة واقوى تاثيرا
فيلغى وصف المعلل كما مر لئن لا فساد اولى لعلة الربوا من الكيل
والطعم للخاصة لا صلة بهذا الوصف اما لئن يكون قاصرا او
متعديا الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه فان كان قاصرا لكن فاسدة
لانا سلمنا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فلو لم يكن التعدية
يكون التعليل فاسدا واذا ابطل التعليل بطلت المعارضة وفيه
بحث لما مر من ان فائدة العلة القاصرة ولئن كان متعديا الى
صورة اخرى غير الفرع مجمع عليها بطلت المعارضة ايضا لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الذي هو الفرع لا من حيث
انه يعدم تلك العلة وقد مر ان عدم العلة لا يوجب عدم

بيقين صح

منها

اسباب الثابت اما بالاول كان الوصف مناسبا للحكم بالخصوصية ولئن كان بالكل بل هو اماره الحكم ويجوز ان يكون امور كل واحد منها اماره الحكم واحدة

مطلقا

الحكم مسألة ما اذا اعلل الحكم في حديث الجص بجنسه مستقلا مثلا
بانه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات
ولا دخل كما ذهب اليه مالك وقد وقع هذا في الفرع وهو
المغني متعد الى فصل مجمع عليه وهو الارز والذرة ونحوهما هذا
لا يفيد السائل لان حينئذ ليس موجودا في الجص وقد قلنا
انه لا يفيد وكذا اذا تعدى الى فرع مختلف فيه بان يقول لست
العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس ولم يوجد في الفرع فهذا يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وقد بحثنا فيما مر
من امتناع تولد العلل وحاصله كون وصف السائل اما
مناسبا وباطلا اما ـــــــ وكل كلام صحيح المعارضة في
علة الاصل تسمى مفارقة لانه فرقا وكل كلام صحيح في نفسه يذكر على
سبيل المفارقة فالاولى ان يذكر على سبيل الممانعة لانه تعليل
لا بوصف لغو كما مر وقد مر انه لا يفيد ولان الممانعة اسهل وذلك
كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون يفيد
عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا لانه اذا
كان معتقا انفسخ الرهن بالاجماع في الاقل من قيمته ومن الدين ثم
يرجع على المولى عند ابي حنيفة وعند الشافعي رح لا يفيد اعتاقه
اذا كان معسرا قولا واحدا وله في الموسر قولان فعلل اصحابه
بان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق المرتهن في الدين بدون
رضاه فيكون باطلا كما اذا باعه بغير اذنه فيفرق قوم من اصحابه
الى ما يفهم من البيع والاعتاق بان البيع عقد محتمل للفسخ
بعد وقوعه بوجه من الوجوه الشرعية فيظهر اثر التمسك وهو
حق المرتهن في عدم النفاذ فيتعدى موقوفا على اذنه او زوال
حقه بخلاف الاعتاق فانه لو وقع لا يحتمل الفسخ بوجه اصلا حتى

لو

لو اجازه العبد لا يرتد ولو اجازه المولى لم يفسخه لا ينفسخ فلا
يظهر اثر حق المرتهن في عدم النفاذ فهذا فرق فقهي صحيح
في نفسه لكنه غير مفيد كما مر لان الاعتاق يكون اولى بالبطلان
من البيع وهذا يفيد المعلل بل الطريق ان يرد على وجه
الممانعة بان يقال القياس لتعديه حكم الاصل بلا تغيير في الفرع
وههنا ليس كذلك لان حكم الاصل وهو البيع يوقف على احتمال الفسخ
لا عدمه لانعقاده فانه ينعقد بالاجماع فاذا اجاز المرتهن او زال
حقه تم البيع واما في الفرع فيبطلان بالاحتمال الفسخ بعد
الوقوع اصلا وهذا لا يمكن الا بوجه فساد التوحيد لمن يمنع حكم
الاصل وهو بطلان البيع فاقول ـــــــ فصل اذا اقامت
المعارضة احد الخصمين من العاصين بان لم يندفع شيء منهما
بطريق من الطرق المذكورة في الدفع من الممانعة والقلب ونحوهما كان
الطريق في دفعه الترجيح والكلام في باب الترجيح في اربعة مواضع
احدها في تفسير الترجيح والثاني في بيان ما يقع به الترجيح والثالث في بيان
المخلص من تعارض يقع في الترجيح الرابع في بيان ما هو فاسد من
وجوه الترجيح فالاول الترجيح هو فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني
يكون فضله من جهة وصفه يعني اثبات فضل احد المثلين لان الفضل
هو الرجحان لا الترجيح وانما اعتبر الفضل بالوصف لان الرجحان انما
يقع بما كان تابعا لا يعتبر في معادلة احد المتماثلين عادة كما في رجحان كفتي
الميزان فانه عبارة عن زيادة احد سوقي المعادلة منهما وتكون تلك الزيادة على
وجه لا يعتبر في معادلة احد المتعادلين عادة كشعيرة اوجبه على عين فانها
تهدر بالنسبة الى القيمة عادة كان لم يكن بخلاف الحبة او الشعيرة وكذا
فانه لا يعتبر في تمام رجحانا اذ لا يهدر في معادلة القيمة ومع الاجمال
الرجحان يكون الادلة كالخبرين مع الواحد او القياسين مع الواسطة
او خبر وقياس مع خبر وكذلك الكتاب فانه لا يترجح آية باعتبار آية

عشرة

العشرة

اخرى او حدث اليها ولا الحدث بانضمام حدث آخر اليه ولا الكتاب
والخبر بانضمام القياس وانما يرجح المعين على المعين بنوع قوة
كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المحكم والمشهور على
الآحاد والمتواتر عليهما وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة ولعله ما له اذا جرح رجل رجلا في رأسه ولعله خطأ فصالحه
للقتل وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ومات المجروح من جميع
الجراحات كانت الدية عليهما نصفين ويحمل عنهما العاقلة ولا يحمل
صاحب الجراحات قاتلا وظن حتى كان جرح الدية عليه ولو قطع احدهما
من يده جزءا آخر رجله فالقاتل هو الثاني دون الاول لان يده من عمله
اذ لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف فعل الاول وايضا قياسات كثيرة لا
ترجح على ولعله من الاخبار والآحاد كالقياس الواحد وايضا انهما
على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان شهادة الاثنين وشهادة الثلاثة
واكثر عند العارف متساوية بخلاف شاهدين يستجمعان مع العدالة فانه
يرجح العدلان لنقص العدالة مزايا ذكرون وقد بحث اذ لا شك ان
فضل العدد الشاهد على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بتعدد
دليل او كثرة شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحظ
بالحظ مثل بمثل والفضل ربوا والعقد لا اجماع على ان يرجح كيل
من الحنطة بكيلين ربوي يحملوا الكيل الواحد فضلا واما عن الشرع
فلان كل يعد يعلم عقلا ولغة وعرفا ان يعد عشرة ابدا على العشرة
والدليل هو الرجحان نعم في المعاملات لا يراد رجحان احد الجانبين على
الآخر لا تعدد دليل لا يعتد به لانه تبرع واحترازا عن التطفيف لا الى الرجحان
منحصر فيه فان قلت يعني بالرجحان الفضل الدليل وصفا قلت
يصير النزاع لفظيا ونفس الحكم بمطلق الفضل الذي هو لا ظاهر
واكبر على العشرة ليست وصفا لها فان قلت زيادة عليها
وصف لها قلت زيادة الواحد واكبر ايضا كذلك وكذا زيادة دليل

ربوا

على ردا

وينتهي

على دليل آخر وكل عاقل يعلم ان الكثرة اوقع في الظن وابعد من السهو
لان كل دليل يفيد ظنا وكثرة الظنون تفيد زيادة الاعتماد الى ان
ينتهي الى القطع وغالب الادلة كما في المتواتر والمشهور ولان في الاكثر مثل
ما في الاقل مع زيادة ويرجح شهادة اثنين على شهادة الواحد ويحصل بها
ظن الصدق دون شهادة الواحد والنعم والخلفاء لا يرد ويرجح
رجحوا لغير الاكثر على خبر الواحد وهذا الخارج عن الاراء الكبير وهما شريكا
في ذلك الاستحسان والجراحات غير مضبوط الماثر بعد يكون جراحة واحدة
اشد بانزا من الجراحات واما الاقتسام الخبر فلا نسلم عدم رجحانها
فان الصحابة تركوا الخبر الواحد اذا خالف القياس كترك ابن عباس
خبر ابي هريرة انه عم قال توضؤوا مما مسته النار لما خالف القياس
وقال السنا نتوضأ من ماء الحمام فكيف نتوضأ مما مسته النار ولئن سلم لكن
ذلك لاختلاف الجنس والشهادة نصيبات المعاملات لا يعتبر الزائد
عليه كنصاب الزكوة لان الزائد ليس براجح ولهذا يرجح شهادة اثنين على
شهادة اثنين فما هو الاهم فاكـــــــــ والذي يتضح به الترجيح
اربعة اي المعاني التي يتضح بها الترجيح من جهة الصفة القياسات اربعة
لعدها الترجيح بقوة الاثر فان كان احد القياسين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به لان الحجة انما يصير حجة باعتبار اثرها
في ثبوت الامر المطلوب فيكون الاثر اذا اظهر مفهوم الحجة فمتى كان الاثر اقوى
كانت الحجة اقوى فكان العمل به اولى كما في معارضة الاستحسان
القياس فان القياس وان كان مؤثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة تاثيره
وكذا يرجح القياس على الاستحسان لزيادة تاثيره فان قيل الشهادة
صارت حجة بالعدالة وانه يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
اصل العدالة في الجانبين يبقى التعارض ولئن كانت العدالة في احد الجانبين
اقوى فكذا في القياسين قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة
بالاسلام والكفر والمسلمون في ذلك سواء والعدالة انما شرطت لترجيح

جانب الصدق وقد جعل ما صل العدالة فلا يلتفت الى زيادة ولئن
سلم انها صارت حجة بالعدالة لكن لا نسلم التفاوت في معنى العدالة
لانها عبارة عن الاجتناب عن الكبائر بان يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت بين
العدول في ذلك ولئن سلم لكن الوقوف على الزيادة متعذر للاحتمال
فيما كان الذي نظر ابو اعدل ادنى درجة في التقوى بخلاف ما نحن
فيه فان الحجة هي الظاهر ولا امثلة التي يحتج فيها الترجيح بقوة
الدلائل كالاستحسان والقياس مثل سؤر سباع الطير
فانه نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء
حالة الشرب ينجس الماء كما في سؤر سباع البهائم وهو اوصف موجب
لان ملاقاة النجس للماء يوصف بنجسه بالنص وفي الاستحسان سؤر طاهر
لانها تشرب بمناقيرها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته
الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا القول اثر من القياس
لانه لا بد للنجس من الاختلاط وقد مر انه لم يوجد اختلاط بقي الماء
طاهرا كما كان مع ان الاستحسان تاييد بدليل آخر وهو كون الضرورة في
حفظ الاواني عن شربها ومن هذا حصل فان الحمار وهو طاهر العرق
من النوع والاصل في القياس من حكم المستعار والضرورة تتحقق منه
ثم ـــــــ والترجيح بقوة ثبات القسم للثاني لان يكون وصف
لعدم القياس الزم للحكم المتعلق من وصف آخر لما مر ان الوصف
انما صار حجة باثره فاذا كان الزم للحكم كان اكمل اثرا كما عنه
فيكون اشد باثر الغسل في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كما
في سائر الممسوحات فيكون مسحا استغنى الدلالة على التخفيف من قول
اصحاب الشافعي رح انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف
عام يشمل لكان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار
في غير الوضوء فان حكم الركن في الصلوة اتمامه بالاركان دون التكرار
اذ لم يشرع تكرار القيام والقراءة والركوع للاركان بل السنة

لطالتها

لطالتها وتكرار السجود ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة
حتى لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن
وهو المضمضة والاستنشاق فعلم ان التكرار يشعر عن الركنية وجودا
وعدما واما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل فيه معنى
التطهير ليس في كل مسح شرع للتطهير ولا يدرك العقل فيه معنى التطهير
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الكوارث فاقول من
يعني ولا حترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه
مسح وقد شرع فيه التكرار اذ يعقل كونه للتطهير اذ المقصود منه
ازالة النجاسة والنقية والتكرار اثر في حصول هذا المقصود وهذا
كان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكن التبديل بما
بالغسل كما في مسح الراس والخف وحاصل هذا ان يخلق الحكم عن وصف
الحكم دون وصفه وفيه بحث لانهم قالوا مسح الراس ركن في الوضوء
فيسن التكرار كما في سائر اركان الوضوء فجعلوا الوصف كالنية الوضوء
لا الركنية مطلقا متى يرد عليهم ان كان الصلوة مقصودة والترجيح بكثرة
الاصول اشارة الى القسم الثالث بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اكثر
فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح
في مسئلة التيمم فانه شهد له صحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والكوارث
ولم يشهد لعين وصف الحكم وهو الركنية الا غسل العضو ورجح بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رح ان الترجيح بكثرة الاصول بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة كما مر وعند الجمهور هو مرجح
لان كثرة الرواة مرجح فكذا كما في المتواتر والمشهور ومنزلة القسم مرتب من
القسم الثاني اذ كل منهما تعدد زيادة لزوم الحكم ولهذا قال المصنف
لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والفرق بين الثاني والثالث
الخلاف دون تعداد وصل لا فرق بين اقسام الثلاثة لانها راجعة الى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة اثر الوصف الا ان الجهات مختلفة

معنى م

اقسامه

فالتعدد باعتبار الجهات والرجوع بنوع الثاني بالنظر الى نفس
الوصف والرجوع باللزوم بالنظر الى الحكم والرجوع بكونه لا اصل بالنظر
الى الاصل قال ـــــ والرجوع بالعدم عند عدمه وهو القسم
الرابع يعني ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا فان وجد الحكم عند
وجوده وعدم عند عدمه كان راجعا الى الذات مطردا ولا منعكس
لان هذا دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وربما يعلقه به
وقال قوم لا يعتبر بالعكس لان العدم لا اثر له في شيء لانه نفي محض ليس بشيء
والثابت انما يكون بشيء وقال آخرون منهم المصنف ان لا اختصاص يفيد
ترتب الحكم بعلته فيصلح مرجحا لكنه يرجح ضعيفا لاستلزامه افتقاره الرجحان
الى العدم الذي هو نفي محض ليس بشيء كما قال الاول والحق الاول وفي
قول الثاني بحث لان اختصاص الحكم به يدل على توقفه عليه
فترتب الحكم بعلته يدل على ثبوته به ويكون اللزوم كما في القسم الثاني ومن ادلة
الاشياء التعليل على العلية والعدم وان كان نفيا محضا لكن يعني له اثر
في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ثم عدم
الحكم عدم الكل وعدم جزء لا يوجب الكل ويرجح بتعليل الشيخ ضرب عبده
بانه لم يفعل ما امر به والرجوع ضرب زوجته بانه لم تصل ويرجح بتعليل الفقهاء
بعدم امتثال الاوامر وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ثم المعدوم
ليس لنا شيء لانه ليس بشيء والعدم غير المعدوم اذ العدم قد يكون مجمعا
كعدم المعدومات دون المعدوم وللنفي من المتكلمين ما قرر في النفي
والمنفي فيه خطر عظيم واذا عرفت هذا علم انه اقوى الترجيحات الثلاثة
لا ان يكون معارضه منصوصا او مجمعا عليه وهو لا يكون كذلك ثم من جعله
مصنفا قال اذا عارضه شيء من الترجيحات الثلاثة كان ذلك راجحا عليه
واذا لم يكن شيء منها كان سواء مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في
الوضوء فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تكراره
لان ما قلنا نعدم عند عدم المسح كما في غسل الوجه واليدين والرجلين

بدل الاختصاص بدل ضعيف

وما قالوا لا نعدم عند عدم الركن فان المضمضة مكروهة وليس بركن
قال ـــــ واذا تعارض راجحان يرجح بمعنى اذا تعارض ترجيحان
ويكون احدهما بمعنى راجعا الى الذات والآخر بمعنى راجعا الى حال
الذات كان الاول راجحا واما ان كان كلاهما راجعا الى الذات او الحال
فيطلب الترجيح بنوع المعنى ان امكن والا بقي المتعارضان ويعمل المجتهد
بايهما شاء لتساويهما فلذا كان قولنا ان الراجع الى الذات يرجح على الراجع
الى الحال ما يكون قوته لذاته تكون قوته ذاتية وما يكون قوته لعرض يكون
قوته عرضية والذاتي اقوى من العرضي الثاني ما ذكره الكتاب
وهو ان الحال قائم بالذات وما هو قائم بغيره يكون تبعا له في الصحة
والثبات وما يكون تبعا لا يكون مبطلا لما هو اصل مثاله في موضع الاجماع
ان الاخ لاب وام اولى بالتعصيب من العم لان هذا راجع الى ذات
الميت وهو الاخوة التي هي متقدمة على العمومة والعمومة هي مجيء التي
وهو الحال مثاله موضع الخلاف قولنا في صوم رمضان انه كوزيه قبل
انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالنية فاذا وجدت
النية في البعض دون البعض تعارضا الى تعارض وجود النية في البعض
وعدمها في البعض ووجودها في البعض يوجب الصحة في الكل وعدمها في
البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفساد
فترجحنا وجود النية في البعض بالكثرة لانه اكثر النهار فحكمنا بالصحة
والكثرة راجعة الى الذات ورجح الشافعي عدم النية في البعض
على وجودها في البعض بفساد ذلك البعض احتياطا في باب
العبادة لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد
بالاتفاق والفساد من الاحوال فترجيحا اولى وفيه بحث لان الكل
تابع لجزئه في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان
ناقصا والبعض الآخر كاملا يكون الكل ناقصا كاملا قطعا ولا يقال
كمال البعض الآخر والصوم وان كان ركنا واحدا لكنه ذو اجزاء

متعاقبة وقد خلا بعضها عن النية التي هي شرط الصحة فكيف يوجب وجوب
النية في البعض الآخر وإن كان الكل صحيحة للكل وجه لا يعارض وجوب
النية في البعض عند انتهاء البعض والذي صح إنما يكون بعد التعارض
وانصاص إمتوص مصور فساد بعض الأجزاء فإن الفساد متحقق
فيها وهي صوم يوم الشك بعد النهار شرط الإمساك قبلها وهي
العلل لا تثبت على خلاف القياس لما اللفظ يدل أولا صوم من حين
الليل فلا قياس عليها فالـــــــ وصل بجملة تبيان الحج
التي يذكرها سابقا على أن القياس ليس من الكتاب والسنة والإجماع
شيان الأحكام المشروعة كالواجب والحرام والكراهة والإباحة والواجبات
والمحرمات والزواجر وما يتعلق بالأحكام المشروعة كالأسباب والعلل
والشروط والموانع وأما قد يعرف سابقا على القياس لأن هذه
الأشياء لا تثبت بالقياس عند جمهور المتأخرين لأن القياس عندهم مظهر
لا مثبت وأما معرفة العلل بالقياس بعد معرفة من الجملة وهي الأحكام
والأسباب والعلل والشروط والموانع لأن القياس لبيان حكم معلوم
الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق إلا بعد معرفة
من الجملة والحقنا أسباب القياس ليكون وسيلة إلى القياس بعد
معرفة الأحكام طريق التعليل كما عرف أما الأحكام فأنواع الواجب
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان
وحق الله تعالى وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وحق الله تعالى خالصا
ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا وحق العبد
خالصا ما يتعلق به مصلحة خاصة به كحرمة مال الغير فإنه حق العبد
لتعلق صيانة ماله بها فلهذا لا يباح الزنا بإذن المرأة ولا يباح
لصاحبها وباح مال الغير بإذن الغير فإن قيل حرمة مال الغير
أيضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس كحرمة الزنا
قلنا الغرض أموال الكفار بالاستيلاء ليس بحرام ولا يكون عاما وأيضا

إباحة حرمة مال الغير بشرط عدم رضاه لا مطلقا وهذا
آية كونها حقا له وما اجتمع فيه الحقان ما يكون خاصا ويختص بالعبد
فيه كحد القذف والقصاص لأن في الأول الزجر عن إلحاق تهمة
الزنا بالناس وهو حق الله تعالى ولزم من استيفائه دفع عار الزنا عن
عرض المقذوف وعرضه حقه وفي القصاص الزجر عن الإقدام على
القتل وهو حق الله تعالى واستمتاع العبد ببقائه وهو حق العبد
فالـــــــ كحد القذف اتفقوا على أن حق العبد غالب في
القصاص لكن اختلفوا في حد القذف فقال أكثر أصحاب أبي حنيفة
هو الغالب فيه حق الله وقال الشافعي هو وهو من أصحاب أبي حنيفة
هو الغالب حق العبد فالخلاف إنه لو كان الغالب حق الله تعالى
لا يجري فيه الإرث لأنه خالص الله والخلافة لا تجري في حق الله تعالى
بعفو المقذوف لأن العبد إنما يملك إسقاط ما يتمحض حقا له أو غلب
فيه حقه ولما حق الله تعالى فلا يملك إسقاطه ولئن كان له فيه كالعفو فإنها
لا يسقط بإسقاط الورثة لما فيها من حق الله تعالى ويجري فيه التداخل عند
الاجتماع حتى لو قذف إنسان جماعة بكلمة واحدة أو بكلمات متفرقة
لا يقام عليه إلا حد واحد لأن هذا من خواص حقوق الله تعالى ولو كان
الغالب حق العبد يجري فيه الإرث والعفو ولا يجري التداخل
لأن الأول يثبت بالسبب والحكم إما السبب فلأن هذا الحد يثبت بالقذف
بالزنا لكون له زاجرا للناس عن الإقدام عليه ولزم من استيفائه دفع
عار الزنا عن عرض المقذوف ولا دل حق الله تعالى وعرض العبد
حق العبد والله حق في عرض العبد حق أيضا فلله تعالى فيه
حقان وللعبد حق واحد فحق الله تعالى غالب فإن قيل منه
الحد تدل على أن حق الله تعالى في القصاص أيضا وهو خلاف
الإجماع وذلك لأن فيه الزجر وحق العبد كما في حد القذف وهو
حق في استمتاع العبد ببقائه أيضا فلزم أن يكون حق الله
تعالى غالبا قلنا فيه تحقيق للعبد وغير ذلك مما لا دل على رجحان

بدل
واستمتاع

حق صح

حق العبد كما في القصاص لان ذلك غلب حقه وليس هذا في حد
القذف واما الحكم فهو ان حق القذف لا يسقط بحيلة العبد
من الكفر والكبائر كما لا يسقط حق الزنا بالمرأة بكفرها وجنايتها
لان حق الزنا حق الله تعالى ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفر الذي
يسقط حقه حد حقوقه ايضا نصف الحد بالرق يدل على
ان المعظم حق الله تعالى لان ما كان للعباد لا ينصف بالرق كالاموال
واما ينصف ما هو حقا لله من العقوبات التي تعلق
النصف وايضا نفوض استيفاءه الى الامام والدليل على ذلك ان
حق العبد لا يفوض اليه فان للزوج ان يعزر زوجته لا حق له
وهذا يدل على ان حق الله انما يسقط بالكفر والزنا مع ان الاصل
بقاؤه لما فيها من فساد العالم بالمقاتلة والمخاصمة وليس في حق
القذف ذلك فابقاؤه اولى على الاصل وطلاق الامة وعدتها
حق للعبد مع نقصهما فان قيل في العقوبات لا ينصف لا حق الله
قلنا ما الدليل على التعميم بالعقوبات والمفوض الى
الامام لو عاد العدل في الضرب واحتج الشافعي رح على ان الغالب
فيه حق العبد بالسنة والحكم اما السنة فان هذا الحد وجب لكون
زاجرا عن مسلك محرم اعراض الناس واستيفاؤه على التادب
لدفع عار الزنا عن المقذوف فالمقصود في كل منهما رعاية حقوق
الاعراض وحق العرض حق العبد وهو منفعته لانه
يحق العبد عاد فيه كالقصاص واما الحكم فلان خصومة العبد
شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي
ان له العبد شرط عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان
الشرط سؤال الخصومة في المال دون الحد حتى لو حلف
العبد لا يسقط الحد وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار كما في
سائر حقوق العباد ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن

بالاتفاق واما تولد المسلم من مامون حقوق العباد وانما لا
يمكن المقذوف من الاستيفاء بنفسه كما يمكن من استيفاء
القصاص لان الضرب يختلف شدة وضعفا ومن الجائز ان يزيد
على المشروع الذي هو اكثر الحد فيفوض الى الامام بخلاف
القصاص الذي هو حق الرقبة فانه لا يختلف وقد يحتاج الى استيفاء
دعوى العبد لو عاد عن قذفه اذ قد يظهر الفساد بالمطالبة ولان
الحق لا يثبت بنفس الدعوى سواء كان خالصا او مخلوطا او مباديا
بقي الحجة كما هو قاعدة الشرع لانه اذا اجتمع حق الله وحق
العبد يقدم حق العبد باذن الشرع لحاجته واستغناء الشرع
وهو اسرع الى السد فافهم ثم القصاص مشتمل على الكفين اذ فيه
الزجر عن الاقدام على القتل العمد وهو حق الله وبقاء نفس العبد
وهو حق العبد ولان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق
الاستيجاد كالمال للعبد فيها حق الاستمتاع بقاء النفس فكان
العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الكفين لكن حق العبد راجح فيه
بالاجماع والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود
الخالصة ولانه يجب جزاء للفعل في الاصل لا ضمان للمحل من كل وجه
اذ يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل مطلقا كالدية لا يقابل
به واجزاء الافعال كحد صفاته تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق القصاص
الى المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر تقديرا لامكان وفيه معنى
المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشار
في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فمن قوله لكم اشارة الى خلوص
حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى
الجبر وكذا تفويض استيفائه الى الولي وهو يدل على ان فيه حق الاعتياض
عنه بالمال على طريق الصلح وهي العفو بالاجماع يدل على رجحان حقه
انما ذكر حقوق الله تعالى بيانه انواع النوع الاول منها
ذات

حالته وهي كالايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد
والايمان اصل وسائر العبادات فرعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا
وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ بها
يتميز المقرب والكافر بالربوبية واظهار العبودية وتسكن نعمة البدن
والروح ولهذا قال عليه الصلوة معراج المؤمن وقال انا اكرم عبدا
فتكون ثم بعدها الزكوة وهي تسكن نعمة المال وهي دون نعمة النفس
وبعدها الصوم لانها سر عبادة فيه قهر النفس كالايمان بالبيت بالجوع
والعطش وترك الشهوة والرياضة استعدادا للمقرب ثم الحج وهو
استعداد رياضة بحرية فرضا كالايمان الشرعية في مدة العمر وهو دون قهر
النفس كالايمان بالجوع والعطش في كل سنة ثم الجهاد لدفع اعداء الدين
واهل المسلمين وهو دون ما مر لان تخريب البلاد واهلاك النفوس
على خلاف الاصل وهو فرض على الكفاية واما ما سوى هذه من النوافل العبادات
وسننها وآدابها فهي الزوائد لانها ليست بواجبة بل سر عبادة مكملات للفرائض
النوع الثاني من فتوى الله تعالى عقوبات كاملة الى تامة في كونها عقوبة
كالحد وهو مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت جنايات لا
يوجبها معنى كالاباحة شرعت لها عقوبات زاجرة عن ارتكابها فضلا
تعالى الخلوص لان حرمتها حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى
الله محارمه النوع الثالث عقوبات قاصرة سميت اجرية قاصرة لكمال
والقاصرة واطلاق اسم العقوبة على الكاملة اولى وذلك مثل حرمان الارث
بالقتل لانه وجب جزاء زاجرا عن ارتكاب جريمة كالحدود والمقصود
انه عقوبة الحرمان لا تتصل به الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود سببت بالقتل
الخطأ وهو جناية قاصرة فيكون جزاء ايضا قاصرا وكذا حرمان المبرئ
النائم اذا انقلب على مورثه فقتله وكذا عقوبة لا تسقط حق الصبي حتى
لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي
لان ما ثبت مطهرا للجزاء قاصرا كان او كاملا يكون في معاملة ما يكون

مدار والروح

محظورا صورة والخطر يثبت بالخطاب والصبي غير مخاطب فلا يوصف فعله بالحظر
واما القصاص بخلاف الخاطئ اذا كان بالغا عاقلا فانه مخاطب ومقصر وقال
الشافعي على الصبي لانه اخذ من حقوق الله تعالى الصلوة والمال حقوق
العباد وهو اخذ ومثل حرمان الوصية بالقتل ومثل وجوب الكفارة في
الكفارات لان فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة اما العبادة فلانها تجب
بطريق التقرب ويؤمر من عليه بالاداء نفسه من غير ان يستوفى منه بطريق
الاجبار كالعبادات والعقوبات المحضة لا يفوض الشرع الى المكلف اقامتها
على نفسه بل اقامتها مفوض الى الامام ويستوفى بطريق الجبر فكان في اداءها
معنى العبادة مع انها ساقطة بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة
واما العقوبة فلانها تجب جزاء على افعال محظورة صدرت من العباد وهذا
يمنع كونها اهل استحقاق الذنب والعقوبة ما يجب جزاء على فعل يكون محظورا
وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار كالعذر مثل
الخاطئ والناسي والمكره والمعذور لا يستحق العقوبة وايضا انها تجب
على من ليس بجان في اليمين ولان الكتاب بان حلف لا يكلم هذا الكافر فهو ليس
بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن عاد الى المسلم
هذا الكافر بكلمة حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن
عن شروع وهذا دليل على ان العقوبة فيها مرجوحة ويمكن ان بعض
اليمين يتركه لله تعالى وهو جنايته واما كفارة الفطر فجهة العقوبة
فيها غالبة لتعديه الافطار لشهوته وهو جنايته محضة لكن لما لم يكن الصوم
بعينه تاما مسلما لله تعالى كان فيه ضرب من النقصان فلنقصان الجناية ووجوبها
بطريق التقرب ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب
فلهذا قال مشايخنا انها عقوبة وهي عبادة اداء وايضا انها تسقط
في كل موضع يسقط فيه شبهة اباحة كالحدود فعلم انها ملحقة بالعقوبات
وذلك كمن جامع على ظن عدم طلوع الفجر او على ظن غروب الشمس
وقد بين طلاقه فانه لا يجب عليه الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر

ما هو نوع عقوبة النوع الرابع حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة

مدار الفطر

عن صدر الشريعة

المرض والبيض لا يوجب الكفارة ولو كان باجماع قال
وعباداته فيها معنى المؤنة النوع الخامس عباداته فيها معنى المؤنة وهي
صدقة الفطر والمؤنة القتل والخروج لمال العبادة فلان اسمها وهو صلاة
الفطر دال على انها عبادة وكون الشرط النية في اداءها وتعلق
وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات وكذا
الشرط ملك النصاب دال على انها بمنزلة الزكوة واما المؤنة من حيث
انها تجب بنماء الراس وتجب على شخص يستحق بفضل لقوته فكان بمنزلة
النفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون واذا كان
فيها معنى المؤنة لا تشترط لوجوبها الاهلية الكاملة فتجب على الصبي
والمجنون عند ابي حنيفة وابي يوسف واما
عند محمد وزفر فلا تجب عليهما لان معنى العبادة راجح فيها فلا تجب على
الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وهذا الطهر وهنا بحث
وقول ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال زكوة الفطر طهرة للصيام
من اللغو والرفث وطعمة للمساكين وهذا يدل على ان فيها معنى العقوبة
والعبادة فهي من النوع الرابع لا ان يفرق بينها بحق المؤنة وهنا
مع العبادة والعقوبة دون الرابع النوع السادس مؤنة فيها معنى
القربة وهو العشر لان سبب العشر الارض النامية حقيقة اي مع
النمو الكامل كما مر وسبب الخراج باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة لان مؤنة الشيء ما يصرف لبقائه كنفقة الاولاد والزوجات والعبد
والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا محتاجين
وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فصارت الارض
في ايدي المسلمين اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فلان لهم
بدعائهم وسكناهم يذب الاعداء عن المسلمين كعدم هجوم
بلدة انكم تضعفون بضعفائكم فيكون صرفه الى هؤلاء الى بقاء
صرفه الى الارض لبقائها وباعتبار تعلق العشر الى النماء

الكامل

الكامل عبادة وفيه كالزكوة فانها متعلقة بالنماء ولهذا صار مصرفه
الفقراء كمصرف الزكوة لكن لما كان للارض اصلا والنماء وصفا
تابعا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى القربة تبعا ولهذا الى ولان
فيه معنى القربة لانه وضع على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع
الملك لان معنى القربة ولم يكن تابعا يخ وضعه على الكافر لانه
ليس باهل للقربة نوعه لكن صار البقاء على العشر عند محمد
يعني لو ملك الذمي ارضا عشرية بقيت عشرية كما كانت عند ابي الكافي
اصل المؤنة ومعنى القربة تبع لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين ولاد
واذا كان معنى القربة تابعا لم يكن لا يجب على الكافر لانه من
القربة في اداءها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر
عليه حيث لا يؤخذ لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب الذل مع امكان
وضع الخراج كالجزية لا يسلم مانع من وضع الخراج مع امكان وضع
العشر فاما بعد ما صار عشرية فيستقيم الجباية على الكافر
فلا يصير خراجية لكنه كالخراجية لا يصير عشرية باسلام المالك
وعند ابي يوسف يصير عشرية لان ما كان ماخوذا من المسلم
يصير عشرية اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وقال
ابو حنيفة يستقيم خراجا لان معنى القربة لانه للفقراء ولهذا
يصرف مصرف الزكوة وان الكافر لا يصرف مصرف الزكوة
فيصير العشري خراجا بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه
من اهل ان يوضع عليه مؤنة ماليه بلا تولد كنفقة ولده وما يجب
صرفه الى المقاتلة عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما هو عقوبة كالدم
والقصاص وسد الولاة اظهر ويلزم من هذا ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة للمال لقوله عم خذوا اموالكم بالزكوة وفيها
معنى القربة ايضا وهم جعلوها من النوع الاول النوع السابع
مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج اما انه مؤنة فكما مر في العشر

لانهم جعلوا ضعف الزكوة انفة عن الجزية

بالارض

واما العقوبة فلانه متعلق بالارض بتمكنه التمكن من الزراعة
سواء زرع اولا ويصرف الى المقاتلة مع الكفار وهو العقوبة
ولما كان الارض هي الاصل والتمكن من الزراعة تبع والمؤنة باعتبار
الارض والعقوبة باعتبار التمكن صار الاصل فيه مؤنة والعقوبة
تبع فلهذا قلنا انه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكون الخراج متضمنا
للعقوبة والاول لا يسقط الخراج على اهل الذمة وصار بقاء الخراج
على المسلم يعني لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر
وله ارض خراج يوجد منه الخراج دون العشر لان الاسلام لا
ينافي العقوبة كما في والعشر لرفع الابتداء نوع تخصيص للمسلم
بالمذلة بخلاف البقاء فانه لا ما كان لاجله لكونه دليلا على انه ليس فيه
مذلة بذل ماله الى اعدائه بل الى اعوانه واما الكفر فينافي القربة
من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء
وهو صار البقاء بمنزلة بعدم الوجوب النوع الثاني حق
قائم بنفسه اي حق ثبت لله تعالى لا يجب على العبد له اداء طاعة
كاداء الصلوة والزكوة وكسائر العبادات وهو خمس الغنائم والمعادن
والركاز الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهية لا حق لاحد فيه
بناء على ان الجهاد حقه لاعلاء كلمته وقتال
المشركين بالجهاد له كله كما قال تعالى وقاتلوا لا تكون فتنة ويكون الدين لله وللرسول
يعني الغنيمة لله تعالى لا حق لاحد فيه وللرسول بنفسه فيما بين
المسلمين لكن الله تعالى اثبت لهم الخمس الغنيمة للغانمين مستحقة
منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد
بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا والخمس ليس حقا لمن منا
اداء بطريق الطاعة بل هو حق لله تعالى بالصرف الى من
سماهم في كتابه فيتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب
الشرع في اقامة حقوقه ولان المعاش بالجهاد حق نائب بنفسه

تبعا

المسلم حين يواسلم اهل دار الكفر طوعا او صلحا ملا ارض من المسلمين لم يوضع الخراج على صاحبها

لانها

وات

للغزاة

لم يجب علينا طريق الطاعة حين نا صرف خمس الغنيمة الى من
استحق لهم لحاجتهم من الغانمين والى ايتامهم واولادهم وكذا
صرف خمس المعدن الى من وجد عنده حاجة ايضا بخلاف ما قبض
على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان من وجب عليه
صرفها الى من اداها ولم يعتق حتى لو اسلم الزكوة الى الساعي
بعد حولان الحول وافتقر قبل صرفها الى المستحق لا يكون له ان يسترد
من الساعي ويصرفها الى حاجته وكذا الولاة كفارة وهو
فقير فملك من الطعام ما يقدر به ما يوصي به الكفارة لا يجوز له ان
يصرفه الى نفسه والى ابويه واولاده وذلك لما وجبت على
سبيل الطاعة كان محل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء
بالصرف الى نفسه والى ابويه واولاده واما ههنا فالفعل
ليس بمقصود لانه لا يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهة فمتى وصلت تلك الجهة في الغانم كان هو
وغيره سواء والاصل هذا اصل خمس الخمس من ابي هاشم للمال
انما يصير مستحقا حيث يجعل له واجب على سبيل الطاعة فانه
يزال به الانام التي تمنع الدين كالماء المستعمل مثل مال الزكوة واما
خمس المال فلم يوجد فيه واجب يسمى طيبا كما كان محل لبني هاشم مثل
هو يعود الى انواع المعاش التي هي حقوق الله تعالى خالصة وكالمال العباد
حقوقه تعالى فكذا وجوبها حقه وكالمال الكفارة حقه تعالى فكذا احرامه ما التزم به
اكدا ايضا حقه فصار كالاصنام الكفر وكذا في حقوق العباد كمال
المال حق العبد فكذا احرامه ماله ايضا حقه حتى صار له رجوعها واما حقوق
العباد فاكثر من ان تحصى كالبيع والشراء وكالمهر والثمن
وكالنكاح والطلاق والعتاق وماله وحرمه ماله وكضمان الدية
وضمان المتلف والمغصوب وغير ذلك وما ولما
القسم الثاني يعني من القسم المذكور في اول الفصل فاربعة السبب
والعلة والشرط والعلامة

والعقول لا يكون من اسباب الشرائع بهذا المعنى لان ما يظهر
به الحكم اما ان يكون موثرا في اثبات الحكم او وصفا ظاهرا او لا الاول
هو العلة كالبيع المطلق للملك والثاني اما ان يكون وسيلة الى
الحكم او لا والاول هو السبب كدلالة السارق على مال انسان للسرقة
والثاني اما ان يكون وصفا الحكم عنده به او لا والاول الشرط مثل
المعلق عليه والثاني العلامة كالحيض لبراءة الرحم اما السبب
فهو في اللغة اسم لما يتوصل به الى شيء ويكون الوصول بشيء اخر كطريق
يتلى فان الوصول اليها بالمشي في ذلك الطريق لا بالطريق وكالحبل
فانه وسيلة للوصول الى قعر البئر لكن حصول الماء بالنزع لا بالحبل وفي
الشرع عبارة عما يكون وسيلة وطريقا للوصول الى الحكم وهو اربعة
اقسام سبب محض وهو السبب الحقيقي وسبب فيه حكم العلة
وسبب فيه شبهة العلة وسبب يسمى سببا مجازا اما السبب الحقيقي فعبارة
عما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير اضافة اليه وجوبا ولا وجودا
الى الاخر فالطريق للوصول لعوارض العلامة لانها السبب طريق الى
الحكم بل هي دالة على الطريق مثال من غير اضافة اليه وجوبا بضرب
العلة ولا وجودا لعوارض الشرط وقال ولا يعقل فيه معاني العلل التي
لا توجد لتاثيرها في الحكم بواسطة او غير واسطة لعوارض السبب المتصل له
حكم العلة والسبب الذي فيه شبهة العلة وقال ولكن يحمل عنه من
الحكم عليه لاضافة الى السبب لان الحكم لا بد له من علة تضاف اليها فلا
يكون من السبب والحكم لكونهما اقرب الى الحكم وهذا هو المسبب الحقيقي
عند المصنف وقوم من المتاخرين وعلى هذا يكون اسم الوقت
والنهر والسبب والنصاب وسائر ما ذكر في باب بيان اسباب الشرائع
اسبابا على طريق المجاز اذ مسبباتها مضافة اليها وتعلق بها معاني
العلل ولا تعمل فيها العلل وقال قوم من الاصوليين السبب هو وصف ظاهر
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وحكمته سهولة
وقوف المكلفين على مناطات الشرع

في

في الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية فعلى هذا التعريف يكون تلك الاسباب اسبابا على طريق
انه تقدم بيان السبب على المفسر الاول دلالة الانسان السارق
على مال انسان للسرقة او على نفس ليقتله فيقتل ذلك لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض ليس فيه معنى العلة لانه يحتمل انتهاؤه
المقصود بما هو علة وهو الفاعل عن مضافه الى الدلالة اذ من
يقول باختيار لا باكراه الدال حتى يتحقق فيه معنى العلة كما في سوق
الدابة او قوده بالدال فانه يلتقي فيهما اي يوطيها فان فيها الاكراه على
الايلاج فيعتبر فعلها مضافا الى الاكراه ويتحقق له حكم العلة
ولهذا اجمع ايضا على ان ايلاجه يتوجه الدابة ولا يعتبر في صورة الدلالة
ايلاجه بالدلالة وعلى دلالة على في دار الاسلام فوقع على المسلمين على
حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوا من الالف لم يكن الدال
شريكا لهم لانه صاحب سبب محض مثل ما ذكرنا وفيه بحث لان فاعلية
الفاعل علة تامة تقوم بفعل المقصود الباعث لاختيار ويعتبر الفعل
الباعث هنا علة الدلالة فالدلالة علة لفاعلية الفاعل بالاتلاف
وفعله ولكن باختياره لكن ذلك لاختياره لما كان باشتمال الدلالة
والسارق راعب بالطلب الى السرقة فهو من هذا الوجه كالمبعوث
المستعمل في السرقة والدلالة باعث مستعمل له فيها كما في امر عبد الغير
بالاباق اذا اتبع امره فانه ضامن للاحاج بناء على انه استعمله
في الاباق كما يجيء باب الشرط فهذا اولى بالضمان لان الدلالة
اقوى تاثيرا في السرقة من الامر بالاباق لانها توصل طريقه وترشده
الى ما هو مقصوده من باب السرقة فيصح ان يقال ان السرقة والاتلاف
لولا الدلالة فتكون الدلالة حكم علة للاتلاف كما في قوة الدلالة فان قلت
قوة الدلالة اكراه لها على فعلها والكناية انما تكون بالمباشرة اذ
الاكراه والدلالة ليست كذلك قلت وبالاستعمال ايضا كما في الامر
وايضا الاكراه انما يكون جناية

بدل فيهما

بدل السرقة

اي الامر بالاباق بدل جنايته

ان لو كان اكراها على الاتلاف وهنا ليس كذلك فان القائد انما يكون
على السبب لا على الاتلاف وهذا الاكراه ان شاء عقلا لان الله تعالى
انما خلقها ليسوقها الناس وتقود بالمصالحهم والاتلاف انما لزم ضمنا
لا قصدا بخلاف الدال فانه قصد الاتلاف وتعقب الفاعل على الفعل
لكونه ولا شك ان العمل العدوان في الاتلاف حتى الغرم يجب لو لم يكن
ذلك العمل لما بلغ الا السبب لتعرضه موجبه للعدوان ثم لا شك ان
جناية القائد اهون من جناية الدال بدون ما ذكره قائما للسبب
المشروع لا للاتلاف وانه غير قاصد ولا لصاحب لكن نوع تعقيب
لاستعماله على الضرر وانها خلقت مطيعة للسوق والقود بالاختيار
فلا اكراه بالحقيقة والدال بالوصف انما لم يسبق شريكا لهم لانهم انما يتحركون
العنيف بالشوكة والعلم وليس له مدخل في ذلك حتى لو كان لا يتحرك
كالامام والقاضي لو لم يكن التبع موجبا للاجر لا يلزم ان لا يكون الجناية من جهة
الرد وايضا من استوصل بدلالة المجرم انسانا على صيد فقتله الدلال
حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض على قول الكل لتخلل
فعل فاعل مختار بينهما وبين الحكم كدلالة السارق ومنصوص ايضا ما
اذا لاقى انسان الى ظالم في حق الغير في حق ترجمة ما لا كان السبب
ضامنا وهذا سبب محض ايضا لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم
واما الثاني فلان بابا الاتلاف لم يسلم ان دلالة المجرم سبب محض بل هي مباشرة
جناية اذ العبد آمن بعد من الناس وتولى عن اعينهم وهو
البتة يعتقد الاحرام امن العبد عنه وصار جانيا بارادته
عنه بالدلالة فصار كالموضع اذا دل السارق على الوديعة
فصار لانه حال تمكنه بالدلالة البتة من الحفظ وفيه بحث لان الدال
البتة ايضا يعتقد الاسلام امن مال الغير عنه وصار جانيا بارادته
بالدلالة واجابوا عن الثاني بان ذلك اختيار بعض مشايخنا
المتأخرين لغلبة السعاة في من كان منه دون المتقدمين منهم معلم
من هذه الاخبار لم يعد السبب

حكم العلة وهو ليس بسبب محض بل السبب المحض ليس لا يكون فيه استعمال
العلة صنع الفعل ولا حمل فيها على الفعل بالقصد كما اذا شهر
انسان عن لقى شيئا فاطلع به السارق على ماله ومن ضوء غرق واسال
بعد ذلك ـــــــ فان اضيفت الى اضيفت العلة الى السبب
صار لذلك السبب حكم العلة فيضاف اليه الحكم وهذا هو القسم
الثاني من السبب وذلك مثل قود الدابة وسوقها فان كل واحد
منهما سبب للتلف موطئ للدابة من المال والنفس حال القود والسوق
لا فعلا لانه طريق الوصول الى الاتلاف حتى لو وضع له وقد تخلل بينهما
الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان القود والسوق يحمل الدابة
على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على هواها طبع العابد والسائق كان
السبب وقد حال الاختيار له فصار فعلها مضافا الى المكره حتى لو لم يقود
الدابة او سوقها ولكن اضاف اليه فيها من جمع الى بدنه الى المحل اما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يخلو المجرم عن المرتكب ولا يجب الكفارة والقصاص
والظاهر ان هذا حيث لم يظهر قصده في ذلك وفيه بحث لما قلنا ان القود
والسوق شائع منه في الجوارح ظاهرا شرعا عقلا وسوغ قاصدا الى
ذلك وصاحبه مستقصى فينبغي ان لا يكون ضامنا ولقوله عليه السلام الرجل جبار
والنار جبار يعني اذا اتلف شيئا بالرجل او النار بدون القصد فلا شيء عليه
وكذا اذا وضع حجرا في الطريق او ترك حديدا حائطا مائلا او شق زقا فيه
مائع فان ما تلف به يكون الضمان عليه واما القسم الثالث وهو سبب
يشبه العلة مما ذكر في الكتاب وهو كحفر البئر في الطريق فانه سبب الهلاك
وليس بعلة اذ العلة تنقل الماشي والسبب المحض يشبه في ذلك الوضع ولكن
ايجاد شرط الوقوع وهو نزول المسكة كله بسبب العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وهو اعنى الاستناد به وليس المهلك موجبا للكفارة ولا جزاء
المرتكب فان ذلك جزاء مباشرة الفعل وحكم هذا القسم وجوب الضمان اذا
كان ذلك تعديا منه لوجود اضافة الحكم اليه في الجملة ولكن لو اعترض على

فسر قيمة

بدل

فيها

نعلم ما يمكن اضافة الحكم اليه كوجود مع الرابع اياه في البين يكون الضمان
على الرابع دون الكافر وقال ـــــــ فاما اليمين بالله تعالى فهو
القسم الرابع من السبب وهو الذي سمي سببا مجازا اليمين بالله
قبل الحنث سمي سببا للكفارة مجازا وكذا التعليق بالطلاق والعتاق
بالشرط قبل وجود الشرط سمي سببا للجزاء مجازا وذلك لان اليمين بالله
او بغيره كما في التعليق بالشرط مانع عن الحكم في اصل وضعهما لان
اليمين في التيمن انما تعقد للبر فيكون موجبها الاصلي البر والبر مانع
عن وجوب الكفارة ووجود الجزاء فيكون موجبها الاصلي عدم وجوب
الكفارة وعدم وجود الجزاء وما يكون موجبها الاصلي عدم شيء لا يكون سببا له
وقال تعالى لكنه لما احتمل ان يعتبر سببا عند زوال البر سمي سببا مجازا
باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اراني اعصر خمرا
وهذا اعم ما وعند الشافعي رح كل منهما قبل الحنث والشرط سبب مع العلة
وفيه بحث لان موجبهما كما في البر يكون الكفارة والجزاء عند عدم البر كما قلنا
لا التزام البر وهذا موجب السبب ولصحة الشافعي رح بان اليمين التي
موجب الكفارة عند الحنث والتعليق هو الذي موجب الجزاء عند وجود
الشرط فكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم لكنه في معنى
العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند الحنث والشرط دون غيره
ولما كان اليمين بالله او بغيره يصير من الحالف في الحال والتصرف
غير موجود باطل فلا بد من المحل في الحال وهو محل البر والجزاء حتى
يصح واجيب بانا لا نسلم ان التعليق تصرف في الحال لكنه ليس بتطليق وتحرير
في الحال بل بالنسبة الى زمان وجوده وهذا التصرف صادف محله اي محل
اليمين وفي معناه ما ذهب الحالف والخالف ليس لليمين صحة هذا
التصرف منه فزعم قوم من الشافعية ان المراد بالتعليق ههنا المعلق
وقياسه واضح لان دليل الحانث انما صح بالنسبة الى التعليق لا
المعلق لما دليل الاصحاب فلان التعليق موجبه الاصلي البر لا المعلق

موجبها

البر

موجبها

مان موجبه الاصلي وجود الجزاء فكيف يصح ان يقال موجبه الاصلي عدم
الجزاء واما دليل الشافعي رح فلان التصرف من الحالف في الحال انما هو
التعليق لا المعلق المطلق والتحرير واذا لم يكن اليمين بالله او بغيره
سببا في الحال عند اصحابنا ما جرى الا التكفير قبل الحنث والا كان التكفير واقعا
قبل سببه وقالوا لا تنافي بين التكفير بالمال والتكفير بالصوم كما في
فصل الفعل بالنصوص وجود التعليق للطلاق والعتاق والملك وسببه
بناء على انه ليس بتطليق ولا تحرير في الحال بل بالنسبة الى زمان الشرط
والمحل عند ذلك موجود وقال الشافعي رح اذا كان سببا في الحال في معنى
العلة يجوز التكفير بالمال قبل الحنث في الصوم والاخر تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب الذي في معنى العلة لا ينعقد عن محل حكمه والمراد
لا حكمه والعبد الذي ليس في ملكه ليس بمحل للطلاق هو العتاق
والحول ما هو ليس علة لما يكون بالنسبة الى زمان وجود الشرط والمحل يتحقق
عنده والحق ليس اليمين قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة لليمين
بالله مفض الى الكفارة عند الحنث وهي موثرة فيها قطعا حتى لا يحتمل
حرف اسم الله تعالى وكذا التعليق الذي هو ايقاع الطلاق على تقدير الشرط مفض
الى الجزاء وموثر فيه عند الشرط قطعا لكن لما كان ايقاع الطلاق
والعتاق بالنسبة الى زمان وجود الشرط حال التعليق بالملك وسببه
وقال ـــــــ وعندنا هذا المجاز الذي سميناه مجازا او من
اليمين بالله والتعليق قبل الحنث والشرط شبيه لكنهما ليس بشبيه كونه
سببا حقيقة وقال رفر رح انه قبل الحنث والشرط حال شبيه لكنهما
ليس بسبب محض وعلى اثر من الاختلاف في ان التنجيز هل يبطل التعليق
ام لا كما اذا قال لامرأته انت طالق ثم قال لها قبل الشرط
انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل حتى اذا تزوجت الرجل اخر وعاد اليها
ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع الطلاق المطلق المعلق عنده
يقع لان التنجيز لا يبطل التعليق عنده واما اذا لم يكن التنجيز بالانشاء
لا يبطل التعليق بالاتفاق ولئن كان الطلاق ملتزما لكن زوال الملك

الحالف

مترصح

ت

سببا م

بعد التعليق لا يبطل التعليق لبقاء المحل لحل الزوجية وانما
يبطلها انتفاء المحل لزوال الحل بتنجيز الطلاق لعجزه على بطلان
التعليق بالتنجيز بان اليمين سميت لليمين بمعنى المقصود من سوقه
اليمين سواء كان بالله او بغيره كحق المحلوف عليه من الفعل كما في قوله
ان لم يدخل الدار فانت طالق سلاما او الترك كما لو قال ان دخلت فانت
المحلوف عليه قبل اليمين كان حاملا لاقدام والترك عقلا فاذا دخل بعد
الحلف كحق لعدم الكاذبان اكد باليمين معنى ملازما ولم يصر اليمين مضمونا
بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء في اليمين بعد الله كما
يلزمه الكفارة في اليمين بالله لنص رسله الى وجوب البر باعتبار اليمين
واذا صار اليمين مضمونا بالجزاء يسمى التعليق ايضا لما صار الجزاء قبل
تحقق الشرط سببا لوجوب سبب التعليق فيحمل التعليق سببا
السبب قبل الشرط كالنذر المنصوب حالة قيام عينه مضمون بالقيمة
على معنى انه يلزمه القيمة عند فواته فتكون القيمة حال قيام عين المنصوب
شبهة الثبوت بسبب الغصب ولهذا لو ابرأ المالك الغاصب عن
القيمة لا يلزمه القيمة لو هلك المغصوب بعد ذلك واذا اتى الغاصب
القيمة يملك المغصوب من حين الغصب ولو لم يكن فيها شبهة الوجوب
لما كان كذلك واذا تحقق التعليق شبهة سببية الجزاء قبل الشرط
فلا بد له من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان
شبهة الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقته فاذا فات المحل
بالتنجيز يطلب شبهة السببية ووجه آخر هنا وهو ان يقال معلق
الطلاق انما يكون بكسب الفعل الطلقات التي يكون بعد ذلك
الملك على معنى ان الجزاء يكون منها فاذا ثبت التنجيز يسمى الجزاء
ويبطل التعليق فان قلت لو كان للتعليق شبهة السببية لما
صح التعليق بالملك وسببه لانتفاء المحل قلت يحتمل جوابه
ان التعليق بما يشبه العلة غني عن المحل زعم قوم من الشافعية
ان المراد بالتعليق

بينا المعلق وهو وقوع الطلاق في الحال السابق والمراد بشبهه
الحقيقة شبهه كونه علة حقيقة وقياسا واضح لان كلام المصنف وكلام
زفر وهو كلاما شاهدا له لنص كوكل قال ـــــــ بخلاف تعليق
الطلاق بالملك هذا جواب لما احتج به زفر على عدم بطلان التعليق
بالتنجيز وهو انه صح ان يقال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا
ولما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء واجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك
يصح بدون المحل لان الشرط الذي هو النكاح في حكم العلة لان النكاح علة
الملك والطلاق نهي عن علة الطلاق فكان له شبهة علة الطلاق
وتعليق الحكم على علة حقيقة يبطل حقيقة انشاء الحكم وشبهة وجوب
الجزاء لانه صح تصدير الكلام اخبارا لا انشاء كما لو قال لعبده ان اعتقتك فانت
حر او لامرأته ان طلقتك ثلاثا فانت طالق بالتعليق على ما يشبه العلة يبطل
لا محالة الحكم الى العلة حقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم
الحقيقة من كل وجه فصار هذا معاملة رضا للشبهة السابقة على الى
مانعا لعدم الثبوت فهي شبهة وجوب الحكم وهو سببية التعليق
فيبقى تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط
وذلك لان اصل التعليق موجب شبهة وجوب الجزاء كما مر وكون الشرط في
حكم العلة يقتضي عدمها فاستحق بقاؤها بعد وجود الشرط قيام محل
الجزاء لزوال المعنى الموجب له بل سمي التعليق مطلقا مجردا عن شبهة وجوب
الجزاء وجعله ذريعة الى الفراق لانه خرج من محضه فسمي بقاؤها وقد ثبت اذ لا يلزم
ان التعليق على ما يشبه العلة يبطل الاحكام كما في العلة فان العلة انما تبطله
لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الاحكام لكيف
يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الاحكام على التقدير والاحكام الى من
الكلمات بل جوابه ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط
وتعليق الطلاق ايقاع الطلاق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يحتاج
اعتبار الايقاع وصيرورة

احترازا لا انشاء

موجودا وبوجوده يتحقق الشرط والمحل في المعلق بالملك وسببه جميعا بل
وقت تحقق الشرط بخلاف سائر العلات فان المحل غير ثابت اصلا فيكون
كالاتباع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل اصحاب زفر رحمه الله
ساطعة في لزم اليمين يبطل المعلق بالاضافة الى الكلمات السابقة
والله اعلم وما ـــــــــ واما العلة العلة في اللغة استعملت فيما
يؤثر في شيء ويضاف الشيء اليه يقال علل فعله او تركه بكذا اذا جعله
موثرا فيه واضافه اليه وفي الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم لا
موثرة على شيء اذ ثابت ابتداء الا بواسطة لعجز يقوم بضاف اليه
وخرج عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم على معنى انه
وجد عنده لا انه وجب ويتولد ابتداء عن السبب والعلامة والعلة
وعن الشرط لضافانه يثبت الحكم عندها لا بواسطة عليه وذلك لان اضافة
الى الحكم ابتداء مثل البيع المطلق الى الشراء للملك والنكاح للحل
والقتل العمد العدوان للقصاص فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل
ابتداء من غير واسطة ثم العلة اما حقيقة او غير حقيقة وعن الحقيقة
جعلها بعضهم علة مجازا واعتبر العلة الحقيقية ثم هذه اما ان يضاف اليها الى
تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف كل الموجب
التي تطلق اليها لا بواسطة وبانها لا تكون علة معنى بان تكون موثرة في اثبات
وكل الحكم وبانها لا تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها مستقلا بها من
غير توقف واذا لم تكن العلة كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه
الاوصاف كانت علة غير حقيقية ومع تقسيم العلة بحسب القيم العقلية الى
اقسام علة اسما ومعنى وحكما وهي في الحقيقة وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر للرخصة فان الموثر
فيها الحقيقة وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف لا يخرج من علم ذلك وسمى
كالقرابة والجزء والنكاح والملك للعتق وعلة معنى لا اسما وحكما كالوصف
الاول منها مثل القرابة وهو الذي سماه في الكتاب وبقاله شبه العلة

وعلة اسما لا معنى وحكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ومعنى كالشرط
الذي سلم عن معارضة العلة مثل صفة البيع كما يجيء وجه وليس من جهة
العلة الحقيقية تقديمها على الحكم لا طلاق في لزم العلة عقلية كانت او شرعية
بل تقديمها على حكمها رتبة ولا طلاق لخلاف من العقلاء في لزم العلة الحقيقية
العقلية لا تقدمه على حكمها زمانا كحركة الاصبع من حركة الخاتم والكسر مع الانكسار
وكالاستطاعة مع الفعل عند اهل السنة والا لزم بقاء العرض او وجود
المعلول بلا علة وكلاهما باطل لان الخلاف في جواز تقدم العلة الشرعية
الحقيقية على حكمها زمانا فمن منع المحقق الى انها مثل العلل العقلية في اشتراط
المقارنة فيه عند ما تعلق بموجب الواجب يعني الواجب العلة الشرعية
الحقيقية لا فرق عنده بالحال بين الواجب اقتران الاستطاعة مع الفعل عند
من اهل السنة ومن منع من العلة الى الفرق بين العلل العقلية
والشرعية فلم يجوز التراخي في العقلية وجوزه في الشرعية وقالوا العلة
لم يوجد بتمامها لا تكون موجبة لحكمها لان المعدوم لا يوثر في شيء واذا كان كما
بعد تمامها والحكم بعد الاجل يعرف على الحكم بزمان واذا جاز بزمان جاز باكثر
والعلل الشرعية جاز تقارنها لان في حكم الاوامر والاعيان وهذا يجوز فسخ البيع
والاجارة والرهن واشباهها بعد مدة فلو لم يكن تراخيا شرعا لما صح الفسخ بعد
زمان فجاز تاخر حكمها عنها بزمان بخلاف الاستطاعة مع الفعل فانها عرض
لا يبقى زمانين ملزوم القول بمقارنة الفعل لها لئلا يلزم وجود المعلول
بدون العلة او بقاء العرض وهو محال لان تقدمها على الاجزاء على وجود الحكم
لا يلزم ان يكون بزمان واذا لم جاز ان يكون بالرتبة وايضا هذا استقوى
بالعلل العقلية اصح من اوجب المقارنة زمانا فان المقارنة ضرورية
في العلل العقلية كالكسر مع الانكسار وحصول الحركة مع صيرورة السفينة
متحركا والبول مع صيرورة الجسم اسود وكذا في العلل الشرعية لئلا يلزم
اتفاق الشرع والعقل على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة فكانت
كالاستطاعة مع الفعل والا لم يلزم المتصور حال البقاء لانها لا تكون الا
لحظة واما بقي حكمها والفسخ رد

على الحكم لا على العقد ولئن سلم انها سببية لكن تجاوزها اسما لكون حكما لا تعتبر
لحاجة الناس الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد وهو امر لا يجوز
اعلم ان من الخلاف في العلة المنعقدة بالنص المذكور عند الشافعي انها تثبت الراجح
مناقض واثبات المجاز من مسلك قال ـــــ واذا راجع الحكم يعني
اذا راجع الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف ان باع ملك غيره بغير اذنه
فالموقوف على اجازته والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما يكون
عقدا اسما ومعنى لاكتمال الظاهر الحكم عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة
والاول على كون كل واحد من البيعين علة لاسم المانع وهو عدم اجازة
المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في الاول واسقاط من له الخيار او مضي المدة
في البيع بشرط الخيار وصف الحكم من الاصل الى وقت ملك المشتري من
وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع ونماءه المتصل والمنفصل جميعا
من وقت العقد فيكون الحكم باسبابه فهو علة لاسم والحكم قد تأخر عن العلة الثانية
كما في البيعين ان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم تأخر الى
ادراك جزء من اجزائه لفوات الاصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر عند
الشافعي الى ان يسقط المانع وهو خيار المجلس وكما ان البيع في زمن الخيار
منعقد موقوفا فكذا ملك المشتري موقوف حتى لو اعتق المشتري المبيع
يتوقف اعتاقه ولا يبطل فلو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه
قبل العقد ما ذكرنا وفيه بحث لان البيع انما يعتبر موثرا من الاصل بالاجازة
لا بالاجازة يكون مستندة الى زمان العقد فلا يتأخر ذلك العقد كما كان بحسب
زمانه ولذا كانت مستندة الى زمان البيع يكون في المعنى والحقيقة معه ولم يتأخر
حكمه والحكم وهو ثبوت الملك لهما معا لما علم من تحقق احكام العقد من
حكم الزوائد وتحقق العتق مع الاجازة الحكم عن العلة ولئن لم يتحقق الاجازة
فلا علة ولا حكم وكذا اسقاط الخيار يكون مستندا الى زمان البيع فلا تأخر
للحكم والحكم الذي هو ثبوت الصوم في حق المسافر يكون مع رمضان
لكن بالنسبة الى احد الوجهين والبيع علة بشرط الافتراق عند الشافعي

وايضا هذا تخصيص العلة وتخصيص العلة عند اصحاب هذا الولي غير جائز
فان قلت انما لم يجوزوا تخصيص العلة الحقيقية لا مطلقا قلت
لا خلاف ان العلة الحقيقية لا تتخلف عنها الحكم وهو الاتي الخلاف وجاز التخصيص
بالمانع وليس كذلك قال ـــــ وكذلك عقد الاجارة لي ومثل ما ذكرنا
من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عند الاجارة علة لملك المنفعة ولا
اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو الموثر في اثبات الملك
والاجارة دون غيره لا حكما لانه ولد على المعدوم وهو المنافع التي في مدة
الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت السبب كالثمن والمثمن فيثبت
انه ليس بعلة حكما وكان معنى لمن لا يجوز العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل
للعقد كما انه ليس بمحل للملك لا الى المعين التي هي محل المنفعة الموجودة في
ملك العاقد انما هي مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه لحاجة الناس
كانقيام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم في
حق جواز الحلال بقيام الذات التي هي محل وجوب المسلم فيه مقام ملك
المعقود عليه ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح
اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكاة قبل الحول واداء الدين لوجود
العلة اسما ومعنى لكن عند الاجارة تشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة
يعني عقد العقد ولئن صح في الحال نسبته الى العين التي هي محل المنفعة
لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة لمعنى الانعقاد بالاستيفاء ولهذا قال
مشايخنا الاجارة عقد مستمر في حكم انعقاده ساعة بساعة بحدوث
المنفعة ولذلك يقتضي ثبوت الملك في الاجرة على حال الاستيفاء المنفعة
حقيقة او تقديرا بتسليم العين اذ تسليم العقد تسليم المنفعة تقديرا
ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
من وجه لا يجاب والقول لا في حق ملك المنفعة العقد
بمنزلة المضاف الى معدوم يوجد كالوصية المضافة الى ما بعد موته
عند العامة واطلاق المضاف الى شهر كذا واذا تحقق معنى الاضافة
فيه الى المستقبل لعدم المعقود

علة في الحال ليست فيه شبهة السبب لان اضافته لانعقاده الى زمان سابق
موجب علم بعلية العقد في الحال وهو مفض الى ملك المنفعة بواسطة
انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقاده مما يستند الى الحال لقيام
المعقود عليه حال العقد فلم يكن فيهما الى اثبات معنى لا فيه فلم
يثبت فيهما شبهة الاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الانعقاد وانتفى فيما نحن
فيه على ما ان وجود المنفعة لما ذكرنا بعد الملة الوجود وفيه بحث لان
احكام الشرع ليست جميعها مما يحتاج الى محال حسية في الحال بل
يكفيها الحال تقديرا او تقديرا والتقدير يكون في حكم الحكمية حتى الكفي
بحدوث امكان الحصول بدون الحصول كالجراح فانه يكفي في وجوبه امكان
النمو وملكية الطلاق للمزوج فانه يكفي فيه امكان وقوعه منه فالمنافع
التي يحتاج الى محالها تقدير العين اولى بان يحصل في حكم الحكمية وانتفاء
الملك التام لن يكون بحيث يمكن المالك من التصرف فيه بالتمليك والاستعمال
والهبة والوصية والاقرار فلو كان ملك المنفعة متصلا على زمان
حصولها له ولاستحالة بها لما تمكن من التمليك والهبة والوصية والاقرار
ولا يقال ان المالك مالك للمنافع بهذه الكيفية بدون المحل حقيقة فما المانع من
صيرورته للمستاجر لمنافعه بهذه الكيفية لا سيما ان منافع الملك مما لا يمكن
وجودها الا على التعاقب وتوجد عند التمام تملكها وتملكها اما
تصورا باعتبار التمكن من استيفائها وهو يكفي لاضافة عقد المنفعة
والمصالح لا يجوز ان يكون عند الاضافة بشرط تحقق المنفعة على وجه لا يلزم
التاخير وايضا هذا يخصص العلة كما مر حالا وكذلك لي وكعقد
الاجارة كل اجارة مضافة الى وقت يعني كالطلاق والمضاف الى وقت
في المستقبل فكالمنذر المضاف الى المستقبل على اسما لكون موضوعا
للحكم المضاف اليه ومعنى لتاخير فيه لا الحكم التاخير الى الزمان المضاف
اليه العين لكن حاصل في الحال لكنه بسبب الاسباب الماضية لا اضافة تقدير

كما

محمد

كما في الاجارة او ضرب شبهة السبب فيحتمل الاضافة اولى ولكن ثبت
الحكم عند مجيء الوقت مقتضى العلة لا مستندا الى اول الاجارة لما كان
علة اسما معنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي
ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد وقع عن
المنذور خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل الحول
وكاداء الصدقة الفطر قبل يوم الفطر وكل الواضافة المنذر بالصوم او بالصلوة
الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما معنى وفيه بحث لان الاجارة المضافة
الى وقت المستقبل يكون ايجابا بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا كالطلاق
والقياس الجنس شرط فيكون الاجارة عند حلول الوقت علة لا قبله فلا يكون
حكمه متاخرا عنه وانما يجوز الاداء قبله لان ما يتعلق به حاجة العبد الحسن
فيه التعجيل لانهم يحتاجون اليه واما ما يتعلق بحقوق الله فالعبد ليس فيه
الى ما يضاهيه لزم تخصيص العلة كما مر في الحال وكذلك لي وكل
ما ذكرنا من عقد الاجارة والاجارة المضافة ضاف الزكوة في اول الحول لانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ولهذا يضاف الزكوة اليه وهو معنى كونه
موثرا في حكمه الوجوب لان الغني يوجب المواساة لي الاحسان الى
الغير لقوله تعالى واحسنوا واحسنوا والغني في النصاب في وصفه وهو
النماء لكن النصاب جعل علة نصف النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول واذا كان الموجب النصاب تراخى حكمه وهو وجوب
الزكوة الى وجود وصف النماء لا شبهة قبل وجود الوصف لا اسباب
اجاب عن سؤال من مقدرين احدهما الموقوف بان العلة على وصفها
لا يخرجها عن العلية كالرمي وكون بانه علة للجرح ولم يوقف الجرح
على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمى اليه ونعوه
فيه والثاني ان الراجح لو كان الى ما يتوقف عليه بجعله سببا لا مطلقا فاجاب
عن الاول بان الوسائط في الرمي لما حدث بالرمي لم يسمه بالاسباب

وانما الحادث بالنصاب فان النماء ما هو نمو زيادة المال والدر
والنسل والسمن في الاسامة او حكمي وهو حولان الحول والحادث من هما
بالنصاب فان زيادة المال في اموال التجارة تكون رغبة الناس وتنافسهم
باسعار والدر والنسل والسمن يوم الحول في المرعى والسقاء
وكل ذلك بخلق الله تعالى فلهذا اشبه الاسباب وعن الثاني بان الحكم
يراعى الى ما يشبه بالعلة لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل عن
الغناء يوجب المواساة كاصل الغنا ويحصل به اليسر في اداء الواجب
وهو متصور في بالحول المذكور فكان له اثر في وجوب الزكوة من حيث الجملة
ثم حكم النصاب لما كان مراعيا الى ما يشبه بالعلة صار بمنزلة اسمها
بالاسباب ولو كان مراعيا الى ما هو علة حقيقة عن مضاف الى النصاب
لكان سببا حقيقيا كما في حد السارق ثم من جهة العلة في الشبه
وجه اصالتها بانه الى لما كان الحكم مراعيا الى وصف لا يستقل
بالعلة اسم النصاب العلة وكانت شبهة العلة اغلب من شبهة
الاسباب لانه اصل في الغنا والنماء وصف تابع له فيرجح السبب
الذي يثبت من جهة نفسه لاصالته على السبب الذي يثبت من جهة وصفه
ومن حكم النصاب الذي هو علة سببه الاسباب انه لا يمكن العمل بها
في اول الحول بطريق القطع ولهذا اصل العلة لتولت النماء اذ العلة
الموصوفة بوصف مؤثر لا تعمل بدونه كالمرض علة لوجوب العشر
والخراج فصفة النماء حقيقة او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا
فات هذا الوصف من الارض لم يبق علة للوجوب بخلاف ما ذكرنا من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة تركبها ووصفها
موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والمتعلق بالمبيع
عنه ان يثبت الحكم عند زوال المانع يثبت الحكم من اول الاجازة
شبهة فلذلك ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولما
اشبه النصاب العلة وكان شبهة العلة اصلا كان وجوب الزكوة

بانما

بانما من اول الحول في المقدار لان الوصف متى ثبت والموصوف لا يقوم
بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول
متصفا بانه حولي كرجل يعتق بانه يكون الموصوف بعد البقاء من
اول الولادة الى الاخر واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب
الى اول الحول لينا منع تعجيل الزكوة قبل تمام الحول لكن المعجل صحيح
زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة في المال فاذا تم الحول ونما
كاملا كان الموجود زكوة وان لم يكن كاملا كان الموجود نفلا حتى لو
كان ادى الى المعتق لم يكن له ان يسترد لانه لا يسترد الا بالرد وقد
ثبت الوصول الى يده ولئن لم يتم زكوة وان ادى الى الامام كان له ان
يسترد منه اداء ما في يده لان الله تعالى لا يملك من المدفوع وهذا يقتضي
ايضا اختصاص العلة وقال الشافعي رح النصاب شرط الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيه شبهة الاسباب والحول اجل لعلة المطالبة عن صاحب
المال تيسيرا كالسلم في حق الصحة ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان كونه حوليا
من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب واذا كان كذلك
الموجود زكوة على حول كامل كالمدين اذا عجل اداء الدين
وكالمسافر اذا صام رمضان صح فرضا وكالمسلم اذا صلى في اول
الوقت واذا وجد الموجود زكوة لم يكن له ان يسترده من المعتق لان الامام عند
هلال النصاب قبل الحول وقال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل
تمام الحول حكم العلة لان كونها نماء بالحول متيقن لعلة فلا يجوز تعجيل الزكوة
قبل كما لا يجوز الصلوة قبل الوقت هذا ما ذكروه ولكن ليس النصاب موصوفا
كونه حوليا علة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا يدل
على انه ليس بعلة لا اسما ولا صفة ولا حكما لا عند الحول ويصح التعجيل
لان الزكوة لدفع حاجة المعتق وقد حصل ولما جاز النبي عليه السلام العباس
رضي الله عنه بالتعجيل وليس له ان يسترد من المعتق اذا ادى الى الله واذا بقي
النصاب الى آخر الحول يكون الموجود زكوة والا فنفلا وان ادى الى

منه

الدفع

كان

تعجيل

الامام ولم يستحق منه قبل الحول لم يكن قاتلا مانعا من ومطلقا لم يملك
النصاب قبل الحول والله اعلم وكذلك لو ... وكذلك لو
انتصاب مرض الموت علة لتعلق حق الورثة بالمال
وحجر المريض من التبرع بالهبة والصدقة والمحاباة والوصية ولا تؤثر
من غير الثلث اسما لانه وضع في التبرع للتعدي من الاطلاق الى
الحجر ومعنى انه موثر في الحجر لان النبي عليه السلام منع سعد بن مالك رضي الله عنه
التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة لكن حكم المرض وهو الحجر يثبت بالمرض
نصا لمضافه بالموت وهو وصف شبيه العلل مرض الموت لا شبيه
الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يوقف على ما يخرج سببه العلل
كوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف حدوثا في
الحال لم يثبت الحجر على وجه القطع حتى لو وهب المريض صحيحا ماله وسلمه
الى الموهوب له يصح ويكون حكمه موقوفا فان برأ من المرض يكون ذلك كالموهوب
له من وقت هبته له وان مات علم انه علم حين ان المرض كان مرض الموت
من اول وجوده لان الموت يحدث بالآلام تجتمع واعراض مزيلة للقوى وهذه
العوارض بابتدائها من اول المرض فتضاف الهلاك كلها بنزل حتى لو مات من
سرت الى الموت فان الموت يضاف الى الكل دفعة لا ... واذا استند
الوصف الى كل المرض استند الحكم وهو الحجر ايضا اليه فيصير كمن حجر في
مرض الحجر فلا يعتبر اما جاء صاحب الحق وهذا المرض اشبه بالعلل من
النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت خارج
فان يراد به الاعراض التي تحدث بالمرض الى الموت فكانه نزل علة
العلة كالوقت بخلاف النصاب فان وصف النماء ليس بحادث كما بينا
قبل وفيه بحث لان الحكم لم يتراخ عن حصول الموت بل علمنا به
بالحجر وهذا كالمرض بدون الجنون المالك فيه وكذلك لو ومثل ما ذكرنا
من النصاب وغيره يسري العرب علة للعتق سببه بالاسباب
وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا

الى الاول بواسطة الثاني ولما كانت الثانية مع حكمها مضافة الى
الاول حاصلة بها كانت الاولى علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء
موجب الملك والملك في القريب موجب العتق لموجبه عليه من ملك ذا
رحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى الشراء وكان
شراء القريب اعتاقا حتى لو اشترى ما دونا عن الكفاية ينادي
لكنه اخذ بها ما لسببا اعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي فانه علة تامة للقتل ولكن اسمه السبب من حيث انه موجب
يحرك السهم ومضيه الهواء وهو موجب في الرمي اليه وهو اسم الموجب
في اصول الزوج والحكم يتراخى عن الرمي الى وجود هذا الواسطة
لكن لما كانت من الوسائط من موجبات الرمي لم يصر سببا في
النصاب من وجه ... واذا تعلق الحكم بوصفين موثرين هذا
هو القسم الثالث والرابع من العلل الغير المتميزة اذا تعلق الحكم بوصفين
لهذين ما عن موثر يكون الموثر علة والاخر شرطا واما اذا كان موثرين كان
اخرهما علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه معنى لانه موثر فيه
لا اسما لان العلة تتم بوصفين حقيقة ولا يكون لهذا ما علة حقيقة وانما
يضاف الحكم اليه دون الاول ولم يشاركه الاول في ايجاب الحكم لان الوصف
السابق انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالمجموع فيصير الاول
كالاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة ولان الاخير له معنى وحكما
لوجود الحكم عنده دون الاول فانه علة معنى فقط ومثل ذلك مثل
الصغير اذا اطيب عالما من وهي لا يحتمل اكثر منها فوضع انسان
آخر فيها منا فوقت فكان ضامنا للجميع لان الماء السابق انما
صارت موجبة للغرق بعد المزج والغرق حصل من المجموع وعلى
هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في المسلمين السكر منه
حرام ثم المسكر الذي هو حرام التقدح لا اخر وكذا روي عن ابي الاوصين
كان يعني ان يكون لاكل ولما لم يضف اليه لان الاسلام عام لا معنى

وكذا التولد المحرم للنكاح والملك العتق والقرب فان كل واحد منهما
موجب اما التولد فلانها توجب الحرمة والقرب توجب المحبة واما الملك
فلقوله عليه من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلكل منهما ما ثبت في
العتق وسبب العتق ثبوت كل منهما كان المجموع علة واحدة فاضيف
العتق الى آخر منهما وجودا فان كان سبب التولد سابقا ثم وجد
الملك كان العتق مضافا الى الاول حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء
اعتاقا فيجب ان يصح عن الكفارة عند الشافعي ويجب على المكاتب عن
العهدة لانه يجر ولاءه ولو لم يكن مضافا الى الوصف كما في الملك الى
المجموع بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما صح
عن الكفارة لا يقع اعتاق ام الولد عنها وهي ما حبلت الولد في ملك
العتق الى ان حتى لو ورثت امة عند الحمل النسب او اشتراها ثم
ادعى احدهما الولد ثبت نسبه لشبهة القرابة والتوقي
لخفي الوصفين وجود احدهما بعينه فيضاف العتق اليه ويجعل الملك
معتقا بواسطة التولد كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك فوجد
والاول اي للوصف الاول سببه العلة لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه ركنا
العلة كالثاني وهذا هو القسم الرابع وهو العلة معنى لا اسما وحكما قال
القاضي ابو زيد وهو من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت
بدون سببه فكان كالطريق الى المقصود عند الجمع بين وذلك
الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا كالحدث وهو معنى علة الوجوب والجواب
انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق يثبت الحكم بعلمه كسائر الاسباب
بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن ادعى ان العلة كما سبب وليس بعلة بسببه
ايضا لقول المنظر الثاني من العلة وله سبب العلل ولان له سببا
العلل فلما الزم به النسبة بحث ما هو معنى العلة الوجوب وهما الجنس و
هي لو اسلم مجرد ثابت بدون الاخر لوجود الجنس وكذا لو اسلم معنى
في جنسه لوجود العذر بكون احد الوصفين بعلا والاخر بسببه شبهة الفصل

لان

فان

فان التعدي به على الشبه عن فاوعاه حتى كان الجمع الجمع بينهما
اكثر منه في الجمع بالعقل فجمع هذه الشبهة بين شبهة العلة لان جمع
الشبه اجمع من جمع الفصل لخوف الضياع فيها وتبين اعم من جمعها
في الجنس وعن الجنس وفي الشبه على جمع الفصل وانت جمع
الشبه ما صفاه لهذا وصفي علة الربوا في وجود المتفاضل الربوي
فسمى كيف شئتم بعد ان يكون بزايد ولا يرجع عليه بسببه فضل
الجودة عنه وهو احد الوصفين لانه الجودة والرداءة شرط باعتبار
ما الاجماع في باب الربوا مع حصول الوصفين الاسماع وصف واحد
وهو ـــــــ والسمو على الجمع بين السبر القسم الثاني من
العلل العلل الجنسية التي على الحصر الشبه اسما لان الجنس
الذي في الشرع مال ان خصه السفر الافطار والقصر حكما لان الجنس
متصلة به حتى لا يجوز ثبوت المقصر قصر الصلوة ولو طلع الفجر
يوم رمضان في جزء الحالة كان المسافر يفطر فكان علة وحكما واما لم يثبت رجحه
المقيم في يوم شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه في حالة اوجبت
الاتمام والسفر عارض اختياري فلا يؤثر في اتمام الافطار بخلاف المرض
فانه ليس باختياري وليس بعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة
في الحقيقة وهي نفس السفر الا انها اضيفت الى السفر لان المشقة اخفى
عن طائر عن مضبوط فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه
سبب المشقة ومستخرج اليها وعند تعذر اضافة الحكم الى العلة
يضاف الى علة العلة او سببها فلذلك جاز الحكم بالسفر وجود
وعدما واقامة الشيء مقام الشيء على نوعان احدهما اقامة السبب الظاهر المنضبط
الى الشيء مقامه كما في السفر والمرض فان السفر اقيم مقام المشقة
كاملا وكذا المرض اقيم مقام العلة او لازدياد المرض لذا المؤثر في
الرخصة احدهما لا نفس المرض لكن لما كانا خفيين اقيم المرض الذي هو
سببها مقامها في اضافة الحكم وهذا في السفر لان السفر يوجب

المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب صوم المكلف ولا يزيد
وقد لا يوجب كحمى المرض الذي يفيده الصوم فلهذا تعلق الوجوب
بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل بما يوجب ما ذكرناه والثاني
الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب الناشئ عن باب
في الميت او افضاء الى الدليل يخلوا عن ذلك لا يحصل به العلم
او غالب الدليل بالمدلول لا عن كحمى الناشئ عن المحبة فانه قام مقام
المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقال اصبك لان
اخبار ساد الدليل على وجوه ما حصل شرطا فانه مقام المدلول عليه بعد
الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج
المجلس لا يقع الطلاق لانه سبب المحبة من حيث انه حصل لها
الى اخبارها ومحبتها والمحبة مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في
الاخبار يقع الطلاق ويكون بينهما وبين الله تعالى التفريق المحبة لا يوقف
عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء
وما لا يوقف عليها يتعلق الحكم بدليله كما تعلق بسببه كالسفر مع المشقة
والنوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال في حق وجوب الاغتسال
والنكاح مقام الماء في حرمة المصاهرة وصار الشرط في هذا المعلق
الاخبار عن المحبة وقد وجد وكما في الظهار الى الظهار الكائن عن الجماع
فانه اقيم مقام الجماع الى الطلاق اباحة الطلاق لان الطلاق في
الاصل محظور لما فيه من قطع النكاح المشروع لكن الحظر قد يجاب
باشتراك الضرورة كتناول الميتة وبدفع الطلاق الجاهلي الى الطلاق
عند العجز عن اقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فشرع الطلاق
الجاهلي الذي هو الجاهلي امر باطل لا يوقف عليه فاقيم دليل الجماع ويتوقف
على الطلاق في زمان يحدث الزوجة عند الهيام من الظهار الكائن عن الجماع
معلم مقيم الجماع مشروعا فاكتفى واما الشرط الشرطي
اللغة العلامة وما علق به اجزاء في الشيء عبارة عما يضاف الحكم اليه

وجوده عنده لا وجوبا له اي يضاف الحكم اليه لانه يوقف عليه ويوجد عنده لا
لانه وجب به لانه انما يجب بالعلة كدخول الدار في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان الطلاق يوقف على وجود الدخول ويوجد
عند وجوده فيضاف الحكم اليه بهذا المعنى فقال وقع الطلاق لوجود الشرط
الدار لا لانه وجب به لانه انما يجب بقوله انت طالق والشرط ليس بقائل
انه يوجد ويجب عنده لانه لان الوجود والوجوب يكونان عنده لكن لا يكونان
شيء منهما والمسألة تفهم انه يوجد عنده انه متى تحقق الحكم يكون معه لا
انه متى تحقق يكون الحكم معه كما في السقوط في البئر يكون مقارنا لعثرة رأسهم
وههنا اصل يدل تمهيده لعلم جنسه فيه لا يخالف فيه ما وضع اصلا
وهو ان الشرط على قسمين ما يضاف الحكم اليه وما لا يضاف والاول هو
كل شرط اخر يكون بعد تحقق دليل العلة وجعل تابعا من الحكم
ويطلق به ما يثبت العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
لانه بعد قوله انت طالق يدخل وقع الطلاق ويخرج البيع الطريق
فانه بعد تحقق حدث العلة الذي هو علة السقوط في البئر بدون الشرط وكذلك
الذي فيه المانع فانه بعد تحقق مانعه التي هي علة البيع الملك وذلك لان
العلة اذا كانت متحققة صورة بدون الحكم وعند الشرط يظهر انه ما تحقق
الحكم كان الشرط مضافا لما يوجبه الشرط لا في الحكم لما انه حاصل في الماضي
ومضافا لما يوجبه الى الحكم فيكون كان الماضي منه كما في الدخول والخروج
والشق مضاف الحكم اليه والى مدة الشارع الكتاب بقوله والشرط ما يتأخر
عن العلة ويتوقف واما الذي يوجد الوجود بعدها ويتوقف انعقاد علة على وجوده
لا حصان ملاو القسم الثاني من الشرط ما لا يكون متقدما مناقضا لتأثير
العلة فلا يضاف الحكم اليه لانه اذا لم يكن تقدمه لتأثير العلة بدون الحكم بل يكون
مع العلة عند الحكم وعلى ما يكون ظهور الماضي من العلة وسقط تسميته الحكم
عنه فلا يضاف فلا صح لو قال وقع طلاق الزوجة بقوله انت طالق لكونها
زوجة له ولا الذي يملكه صحت لتأثير العتق ولا انه قطع الشارع لتعلقه

السرقة واذا علم ان الشرط على قسمين ما يضاف الحكم اليه وما لا يضاف
فنعرفهم الشرط ما له اثر في اضافة الحكم اليه خرج المانع والشرط في الحكم
ان الشرط ما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عن الشيء غير
مؤثر فيه كدخول الدار في التعليق والطهارة لصحة الصلوة والنصاب
لقطع السارق وغير ذلك مما لا يكون من المقتضي ثم الشرط من حيث انه لا
اثر له في الحكم لا من حيث السببية ولا من حيث الوصول اليه كما في الاسباب لم
يكن سببا ولا علة بل كان علامة للحكم لكن من حيث انه يضاف الحكم اليه وجودا
كان سببا ما لعلة وكان من العلة والعلامة فهي شرط ايضا ما يطلق له اسم
الشرط اي الاستقراء خمسة شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم
الاسباب وشرط له حكم العلامة وكان يجاري هذا الباب وشرط بمعنى العلامة
الكاملة اما الاول فكما مر من دخول الدار واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك صلح ان يقام مقام العلة حتى
عليها واضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في نفس العلة لما صارت
موجبة وحصول من المجموع الحكم كما في الجزء الاخير من العلة كما مر وذلك مثل
ضرب البيت في الطريق فانه شرط للسقوط في البئر اذ علة السقوط هي
الثقل والمشي بسبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة لان المشي قد يوجد
بدون السقوط والسقوط بدون المشي كالنائم في موضع فخرجه حتى سقط
لكن الثقل كان ممنوعا عن العمل لكون الارض ممسكة عن الوقوع فكان
ضرب البيت ازالة المانع وحصل الشرط السقوط كدخول الدار في قوله
ان طالق ان دخلت الدار واضاف الحكم اليه وهي بعض النفع كما
مسكة وهي الامساك بدون المشي صالح ليس فيه تعدي فلا يصلح ان يجعل علة
بواسطة نقل الثقل الى البئر لان كونه نقلا مؤثرا في فعله علة كما يعمد
الماشي المؤدي على البئر فوقع فيها وهكذا فان السقوط ينسب اليه دون
الحافر وقيل اذا ربط شاة عاما ضمن بالى لانه مشى بانسان فيها فوقع
فيها وهكذا فان السقوط يضاف الى مشيه في الارض الغير ولا يكون الضمان على

الحافر وفيه بحث لان الاضافة اليه للنسبة للمعدي بل ازدياد صفة المعدي في غير
حتى لو لم يكن المعدي بان يكون بادونا بالمرفوع ذلك المرفوع كان السقوط
يضاف الى مسه مرا اي بان الضمان ولما في حرمان الميراث ووجوب الكفارة
فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد ومثل حفر البئر من الطريق الذي فيه مانع
شرط للسقوط كالان الارض كان مانعا فكان المشي ازالة المانع وكذا قطع حبل
القنديل المعلق ازالة المانع ومعلم علة السقوط فيضاف الحكم اليهما ولا يضاف
الى العلة في هذه الصور لانها لا تصلح للاضافة لان العلة طبيعي ثابت يخلق
الله تعالى لا يتعدى فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه فاما
اذا كانت العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة
لان الاضافة الى العلة لكونها موجبة لثبوت الحكم اولى من الاضافة الى ما له سببية العلل
كما اذا وقع نفسه في البئر فان اضافة التلف الى ذلك اولى من اضافته الى الحافر
فلا يجب الضمان على الحافر ولان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة
فلنا في سهو الشرط واليمين اذا وجدا كما شهد ورثة لا مرأة قبل دخول
الزوج بها تعليق الزوج طلاقها بدخول الدار وشهدوا العبد بعتق المولى عتقه
بشرط ثم شهدوا بعد ذلك بوجود الشرط ثم دخلوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالعتق لان ضمان نصف المهر او ضمان العبد على شهود
اليمين لان التعليق صالحة لانهم شهود العلة فانهم اشهدوا قول الزوج ان
طالق او قول المولى ان حر وكل منهما صالح لاضافة الطلاق والعتق
اليه فلم يحل اضافته الى الشرط ولم يضمن شهود الشرط شيئا وفيه بحث لان
شهود التعليق شهدوا بوجود ان طالق او ان حر على تقدير وجود الشرط الذي
مثلوا عليهما وبانه جاء موقوفا على الشرط فشهود الشرط شهود بحكم
العلة والسابق فهم اولى بالضمان قوله وكذلك العلة والسبب يعني كما سقط
اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا
اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة لحنا كشهود الغصب والاجبار اذا
اجتمعوا في الطلاق كما شهدوا عليه بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في
المجلس الذي اجتمعا فيه ثلاث وشهد آخرون بانها اجابت بينها في ذلك المجلس

بعد قول الزوج وكذا اذا اختلفا في العتاق بان شهد رجلان ان المولى
قال لعبده في المجلس العتاق انت حر ان شئت او قال له اعتق نفسك
وشهد اخران ان العبد قال في ذلك المجلس شئت او قال اعتق العتق
وكذا لو قال لعبده او لامته اعتق نفسك ونوى العتق وقال اعتقت تكون
تخييرا واختلفا في العتق بعد رجوعهما بعد الحكم بالطلاق والعتاق
لان ضمان مصيب المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود
الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر ولثبات ملك العبد
يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق يفضي الى الحكم مضافا الى
العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع
شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم
وهو الضمان اليها حتى لم يرجع شهود الاختيار بضمان الى شهود السبب
كما يضاف الى الشرط في مسئلة حفر البئر وهذا على هذا الى على ان
الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة فلنا اذا اختلف
في الهالك في البئر الكافر فقال الكافر انه لم يسقط نفسه فيها كان القول
قول الكافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم ومنكر
لخلافه الشرط الشرط العلة التي هي خلاف الاصل فكان القول قوله ولان
القول الولي مدع استحقاق الدية على عاقلة الكافر فيحتاج الى البينة على انه
وقع فيها بغير فعله والكافر منكر فكان القول قوله فان قلت الظاهر ان
الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر عادة وعقلا مع انه منهي عنه بقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان
البئر يحفر للماء في صحراء فلا يقع فيها الا بالقصد فالظاهر ليس بمعارض
بل الاختلاف في وجوب الضمان فلا يحتاج الى الشكل بخلاف الخارج اذا ادعى الموت
بسبب لغو بحث الاصوليين لان الخارج ساعد على ادعائه الخارج على موجب الضمان
عند وجود العلة لا يصلح قوله في العارض المسقط من غير حجة وكان القول
قول الولي لتمسكه بالاصل فوله النصر بهي فلا يقع فيها الا بالقصد ضعيف
بعد الجواب الزلة والخطاء قالوا وهذا طريق الاستحسان والقياس ان

لا يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان وقع وجب
على عاقلة الكافر لعدم دية المحض فهو يدعي اسقاط النفس وبدا اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا
في البئر عقلا وعادة مع انه منهي عنه من الشرع بعد المشاهدة كان القول قول
من شهد له الظاهر ولكن لئن الكافر حال بالحفر ولا التمادي مع الظاهر ان
العاقل فلا يقبل الا بقوله قول الولي وعلى هذا الاصل
فلنا اذا اختلف فيه عند يحتمل ان لم يضمن يعني الاصل الذي هو المنازل العلة اذا
صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب فلنا اذا اختلف البينات
فيه عند يحتمل ان لم يضمن الحال فيه العبد لمالكه بالعتاق اصحابنا لان حكم
الشرط للاعتاق فانه ازالة المانع من الاعتاق الذي هو علة المتلف كما في الحفر
ازالة المانع من السقوط وهو اعتراض على الاعتاق الذي هو علة المتلف وهو
فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيصح اضافة الحكم الى الشرط وهذا
الشرط حكم السبب لانه سابق على الاعتاق الذي هو علة المتلف لان السبب
الكفي ما يتوصل به على العلة لان ما هو متصل بالشيء وسيلة اليه يكون سابقا
عليه والشرط متأخر عن العلة وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فان
قلت الشرط قد لا يكون متصلا على الفعل كما في تعليق الطلاق والعتاق
قال قوله انت طالق او انت حر في قوله انت طالق او انت حر لئن دخلت الدار
انما يتعلق عند يحتمل الشرط قلت المراد انه متأخر عن وجود صورة
العلة كما بيناه ثم سبب محض ليس له معنى العلة لانه اعتراض على علة ما هو علة
فانه يفسدها وهو الاعتاق عن مضافه الى محل القصد والاحالة به والسبب
الذي يكون له معنى العلة ما يكون كذلك كتعليق الدار وهو قوله وكذلك لانه حدث
باختيار صحيح من الاعتاق فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فيكون
المتلف مضافا الى العلة حتى لو كان العبد محجورا ضمن الحال لان فعله من
الاسباب غير متعدي شيء ولا يرجع على مالك الامر عند العين بالاعتاق فانه
حدث مضمن كالمكره ولئن اعتق من علة فعل فاعل مختار لان الامر بالاعتاق استعمال

وكذا

للعبد باختيار الفعل به كالاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير
كالآمر عاصيا له باستعماله كما اذا استخدمه ثم اذا عمل على وفق استعماله
فصار بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل واما
حل القيد فازالة المانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه
هذا ما ذكروه وفيه بحث من وجوه الاول ان الشرط ما تأخر عن وجود العلة
لا عن العلة فكان يعتبر عليها تأخره عن وجودها كما في فني البئر فانه سابق
على انعقاد العلة على السقوط الذي هو علة التلف لكنه متأخر عن متأخر
عن وجود العلة التي هي التقلب كيف الوقت فانه سابق على علة المانعة
للسلامة التي هي علة التلف ومتأخر عن مانعة المانع التي هي جزء العلة
وكذا في التعليق وبهذا التقنا متأخر عن جزء العلة التي هي كونه مختارا
موثرا في الاباق فلا فرق في هذا المعنى بين الاقسام الثلاثة لعل تقسيمهم
الثاني المالك اما قصد لحفظ حقه عن التلف وحقه محفوظ بذلك فلا يضمن
مؤن القيد وحفظ حقه وسلامة حقه عن التلف واما عالم عاد حال
انتقال هذه الثلاثة فعلته ضمان عدوانه شرعا وعقلا نعم لو لم يكن ذلك حقا
للمالك عاد باعتبار حقه الثالث الموثق سلامة ملكه عن التلف وجود القيد
وفي التلف عليه وفعل العبد كاختياري في الكاتب بمنزلة العلم لانه مع
القيد عن مفسد اصلا ومع الكل عن مختص لانه لو كان مقام اختيار الطريق
لحصل التلف لحصل بالاولى كما في حق الذي فعلم ان حكم السلامة والتلف
منوط بالقيد والكل لا بفعله كاختياري والعدوان بالمناط شرعا وعقلا
فالضمان على الكل فان قلت الفعل كاختياري مشتمل على التعمد
والتعدي والعدوان بهما في الشرع وهذا عمدا كلامهم قلت هما انما
يعتبران فيما هو اصل التلف وهو فعل يكون تأثير العلة منه بحيث لولاه
لكن لما اثرت الاسباب لغرورها مع تأثير العلة بدونه ووجود العلة
وعدمها بدونه بمنزلة كالحفر والدفع الشيء في البئر والموقد عليها
ودفع الدابة بادخ يكون اختيار العلة وطبعها بمنزلة الطبع اعني

باضافة التلف اليه كما سيأتي وهذا من تتمة منزلة المسلم الدابة القيد بمنزلة
الحر للعبد من الاباق كالوقت المانع وهو منع العبد عن التمكن من الاباق
فاذا حله فقد بقي حرا ومكنه من الاباق وحصل التلف بالاباق
فالتلف حصل بكله بهذا الشرط استعماله الآلة في الاباق من حيث المعنى واورد
حنانه في الخلاف حق الغير من كالحر بالاباق اما شده لاستعماله فلانه
مكنه من الاباق بعد ما لم يكن متمكنا والعبد طالب للاباق لكن شده المانع
الاباق لولا ابائه بخلاف كالحر بالاباق فان كالحر غير موصل للفعل لجواز ان
لا يفعل ولو فعل يكون فعله بطريق الاتفاق وباختيار لا بالاكراه ولما قوى
الحنانه فلا يبقى الحر الذي هو حق الغير لحفظ حقه ومن لحنانه موجب
في لزوم الغرامة حتى جاز قطع السارق مع وجود الاعذار الكاملة
اشد الكفارات الموجبة للغرامة هو العمد العدوان على حق الغير لقوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وليس العمد العدوان
كالتعدي وحق الغير الظاهر كالعمد الى التلف بحيث لولاه لم يكن ذلك لما
تلف كالسبب لغرور فان الزوال لا يدخل في العمد العدوان معلم من
كالحاب لبئر والعبث والحل ووضع باب القفص وكالمطلق ومع الدابة
حتى يلقي الطريق والعساس على الدابة حتى دخلت خسارات موجبة للضمان
والله اعلم وعند الى حل القيد كارسال الدابة في الطريق بحالة يمنعه او
سده من سلوك الطريق ثم سار في ذلك الطريق واصابت شيئا من
الدواب او غيره لم يضمنه المرسل لان بالحول والوقوف قد انقطع حكم
الرسالة ثم اسناد سير الغير باختيارها الى لا يكون لها طريق غير
الذي احدث فيه والتلف مستند يكون ضامنا لانه سير هاتي الطريق
الذي يمكن سيرها فيه وقد سارت فيه لكان سيرا تاما اذا حالت
منه او بسبب اما اذا لم يكن كذلك بل اصابت شيئا في ذلك البين ضمنه
لانه سابق لها ما كانت تسرع البين لرسالة لا الى المرسل صاحب سبب
لا اصل للبين لرسالة البين بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل مختار غير

منسوب الى السبب حيث لم يوجد على اضافة الى الحال صاحب شرط لان الحل
ازالة المانع فصار سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعتبر من
علة فصار مجازا عن منسوب اليه وهاهنا استطاع الحكم عنهما واضافه
الى الاعتاق من الفعل سواء وجد بحث لان حله كارسال الدابة فيما ليس
فيها لا طريق ولا يدري اي الى فيكون صائما مالك ابو حنيفة رحمه الله
على هذا الاصل الذي ذكرنا فالاعتاق فيه يتأت فيه فعل الطلاق لتعلق
في فور النكاح اذ الكلام فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يحنث العاتق بلا
خلاف وذلك لان فيه تأثير العتق شرط لانه ازالة المانع من الطيران مجرى
مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعتبر
على هذا الشرط فصار مجازا عن منسوب اليه لان الطيران الذي يلف
الطير لم يحصل باختيار الطيران والخروج فيه فيتأت العاتق سببا محضا
الى شرط في معنى السبب الخالص فلم يحصل الملك مضافا الى النكاح
كما في حل العقد بخلاف السقوط في حيث يضاف الملك فيه الى الشرط دون العلة
لان ما اعتبر على الشرط من السقوط سببا حصل عن اختيار حتى لو استوى
نفسه فيها يضاف الملك اليه لا الى الشرط وفيه بحث لما علم في اصل الاتق
ان الساعة انما يحنث عن صدور العلة والسبق على العلة لا ينافي هذا وان
لا اختيار والطبع سواء بل الطبع اولى وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا
كان الطيران في فور النكاح يحنث لان فعل الطير هدر شرعا فلا يضاف
الحكم اليه فيضاف الى الشرط ولان طيران الطير عادي له حتى صار
كالطبع فيكون حدوثه على الفور كسيلان الماء نحو الوقف فيكون النكاح
كالسبق ولا يضاف الحكم الى العاتق باعتبار الطيران لا اختياري لانه اعتبار
فاسد كما اذا اصاح بالدابة فذهبت صار صائما ولم يحنث لانه
اعتبار فاسد اذ الصياح سائق واسبب للعدو وكالوا الجبة على
انسان فلطمه حتى الضمان ولو كانت في النكاح مختارة لان النكاح
ساعات مساكنة والعتق بالطبع فسقط اعتبار ما لا اذا

لم يحرج

لم يحرج على الوجه لانه في العاتق لانه حينئذ يكون تاركا لعلاقة المشابهة للطبيعة
بل خرج باختيار فاسد على التقييد العبد واما ان فعل البهيمة
لا يعتبر لايجاب الحكم ولما التطليق فيه كالدابة التي يحول بعد الارسال ويلقم
شيئا فاذا انقطع الحكم من الى حل والعتق والفرق والفسخ من الخيار والعيوب
فانه حمل على الاسباب كرها كما من يستقل الحكم الى المكره والكفار الحية
ما شرعه كالمالك اذا لا الفاء علة حتى يضاف فيه بخلاف الفسخ فانه ليس بتصرف
في الطلاق وتطليق فيه حتى لكنه حتى حرجت وليست بالاضمان على العاتق
واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة شرط اسما لا حكما الشرط الاول
الشرطين اللذين علق الحكم بهما لان حكم الشرط لا يثبت الحكم عند
ثبوته والشرط الاول ليس كذلك بل الثاني كما يقول الرجل لامرأته ان
دخلت هذه الدار وهذه وهذه الدار فانت طالق ودخلت هذه لا يقع
لان الاول شرط اسما من حيث شرط بل الشرط اسما هو المجموع والقسم
الخامس وهو الشرط الذي بمعنى العلامة مثل الاحصان في باب الزنا
كما يجيء في العلامة فالحاصل ـــــــ واما العلامة العلامة في اللغة ما يعرف
به وجود شيء كالمنار للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف
وجود الحكم من غير ان يتعلق وجوده ووجوبه فيكون العلامة دليل الحكم
الحكم عند وجوده ما يجب مثل التكبير لتحريمة الصلوة علامة على استقبال
من ركن الى ركن ولا دليل علامة دخول الوقت ومثل رمضان في قول
الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان لشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد يسمى العلامة شرطا لطريق المجاز مثل الاحصان في
باب الزنا فان الاحصان للزنا عبارة عن مجموع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والاسلام والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد
من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان وانما قلنا ان الاحصان علامة لانه
وليس بشرط لان الشرط متأخر عن صدور العلة وسبقه العلة عليه
كما مر ولو تأخر الاحصان عن صدور الزنا يمنع انعقاد الزنا علة للرجم

ولس بسبب للرجم ايضا لانه ليس بطريق منضبط ومعلوم ان ليس بعلة له
ايضا لان العلة هي الزنا معلم لن الرجم عن مضاف الى الاحصان لا
وجود اولا وجودا وكلية عسان عن حال الزاني حين الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجم فكان معرفا لس الزنا من وجه كان موجبا للرجم فكان
علامة هكذا ذكر القاضي ابو زيد وتابعه جمع من المتاخرين وفيه بحث اما
علم لس الشرط قد يكون شرطا ولا يعد مضافا الحكم اليه وجودا وقد لا يكون
كالاكل كالطهارة وستر العورة للصلوة والشهود للنكاح والنصاب في
قطع السرقة وعدم الاكل فلم لا يجوز لن يكون الاحصان من هذا القبيل فلا
يلزم جعله علة ولو جوزنا لن يكون امثال هذه الشرائط علامات
وهذا ما لم نقل به احد ولئن لم نسلم لن الرجم لا يتعلق بالاحصان بل
بعلة طاهرة لان الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان البتة كما لن السبب
لا يوجب القطع بدون النصاب فكيف يصدق بعدم العلامة على وجوده
وعدم الاحصان يعني ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي ثم شهود
الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا قبل
القضاء او بعده بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط وشهود الزنا ثم رجع
شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون كما مر لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذرها لافادة الحكم اليها لتعلق الوجوب به بخلاف العلامة فانها ليست
بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود وقد
عرف ان الشرط الذي هو الشرط المتعدي ايضا كذلك وفيه بحث كذلك
لان اثبات الاحصان مثبت لعلية الزنا للرجم اذ الرجم عن موثر يرونه واجب
لاشتراك الموثر في الضمان وهذا مذهب رغيرهم الله ثم العلامة مثل
الكفر لبراءة الرجم ونفي الملاكون عن طهور ساق العامة فظهور الزنا للقبول
واما بعده والله اعلم فالحسن فصل اختلف الناس اهل السنة
اهل الفقهاء اهو من العلل الموجبة ام لا الى الاكل احكام الشرع وتوجيها
في الشرع بدون خطاب الشرع ام لا فالمعتزلة نعم ما استحسنه العقل

من معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
واداء الامانة والعدل والاحسان وما استقبح بحكمه مثل الجهل
بالصانع وكفران النعمة والعبث والسفه والظلم والاساءة على الناس والزنا
فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات
في الحكم ويجري فيها المنع والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم للاحكام
من غير ان يجري فيه المنع والتبديل فكان في الاباحة والتحريم فوق
العلل الشرعية وهذا لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدرك العقول
او يستحيل وانكروا رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها مثلا
على ان العمل بنفسه لان رؤيته موجودة بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من
جهة لغيره وهي اما قدمة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب يمكن العقل
فلا يجوز رؤيتها بالنص وانكروا ان لا يكون للراسخين حظ في المتشابهات لانه لو
كان كذلك لكان انزال المتشابه خطابا بما لا يدركه العقول والعمل عاجز
سطلانه وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة
الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى مشيئة الله تعالى مما تنفيه العقول فلا
يجوز ان يرد الشرع به وانكروا عدل الله تعالى لان تعذيب من لا ذنب له من فعل
المحاسن والعمل بحكمهم سطلانه وجعلوا الخطاب المبتني موجبا بنفس
العقل سواء جاء النبي ام لا لانه مدرك بنفسه موجب فوق العلل الشرعية
فاذا صار الانسان بحيث يمكن عقله من الاستدلال بالشاهد على الغائب
يصير مكلفا بالخطاب الشرعي سواء كان بالغا او غير بالغ ولا يكون معذورا
في الوقوف من الطلب ويكون كالايمان بالله تعالى فكان الصبي العاقل
مكلفا بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل
ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار ويتمسكون ايضا
بمثل قوله تعالى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب وفي قوله ما لا يدركه العقول من اعداد الركعات
ومقادير الحدود والكفارات واقدار النصب والدكولة وقال الاشاعرة

لا غير بالعقل اصلا بمعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بل
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فقط
فلا يعرف حسن الايمان بالله والصدق والعدل والاقبح اضدادها بالعقل
قبل السمع واشترطوا الايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم
اعتبار عمله فكان ايمانه مثل ايمان الصبي الغير المكلف فلا يعتبر و
قالوا من اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة فهو معذور حتى مات لم يكن
من اهل الجنة ويمكن ان يقال قول المعتزلة يؤدي الى ان كنا معذبين
حتى نبعث رسولا اي العدل قبل البعثة ولما انتفى العدل عنهم
انتفى عنهم الكفر والايمان وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل اي لئن الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان
العقل قبل السمع حجة لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة في حقهم
وبان الله تعالى اخبر في مواضع لئن خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل
وما يقولون لم يكن لكم عقول معلمون الحجة الرسل لا العقول والقول
الصحيح في باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق
الاول ولا مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني بل موجب لاثبات اهلية العبد
للخطاب والوجوب عليه وله هذا ما ذكروه وفي النقل من الاشاعرة ان العقل
غير معتبر اصلا نظرا لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات
الصفات كالوجود واثبات المحدث والنبوة وايضا ان ارادوا بقولهم انه
معتبر للاهلية فقط فهذا خلاف الاجماع كما ذكرنا الى انهم قالوا
ان شاء الله الخيل اذا وجد مهلة التأمل والتفكر وحكم معرفة الله تعالى
كما يجب ولئن ارادوا انه كاملية وعدمها فهذا متفق بين الجميع ولا يكون مدعيا
بالنبوة واثبات المحدث والنبوة وفي وقوع الشرع حسب ادراكه من معاصري
الاحكام وفروعها وهذا متفق بين الصحابة والتابعين وغيرهم من
العلماء الراسخين كما مضى في اول الكتاب فاكتفى

ثم

ثم ان العقل مع فنون الادراك مضى بطريق مبتدأ في الطلب من اشتهى
الله وذلك الحواس مبتدئ ما يطلب المطلوب للعقل فيدركه العقل بآلته
فيه مبتدأ مستدلا به واكمله صنفه للطريق وعامله انه يزيد الدون بعض
بطريق بداهة من حيث يتهيأ الله ادراك الحواس فيظهر فيه المطلوب
للعقل فيدركه بآلته وبهذا قيل بداهة المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ادرك شيئا ما على حواسه بنفسه لعلمه طريق
الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع واشتهى اليه ادراك الحس
يدرك العقل بنور العقل لان له باساس الحصون وعلم وجوده وعرف ذلك
من اوصافه التي لا تليق البناء منه واذا نظر الى السماء ورأينا الى رفعتها
واحكامها ولمعانها وكواكبها وعظم جماتها وغير ذلك من العجائب التي
فيها استدل قلوبنا بنور العقل انه لا بد لها من صانع حي عليم قادر
حكيم جل جلاله والعقل في ملكوت الباطن كالبصر في ملكوت الظاهر
فانه اذا اطلعت صار البصر مدركا للاشياء بشعاعها الى شعاعها
من غير ان يوجد الشمس رؤية تلك الاشياء او يكون هي مدركة اياها
كذا العقل يدرك ما يعاينه لكن نور العقل من غير ان يكون العقل
موجبا لذلك الادراك او يكون مدركا بنفسه هذا ما ذكروه وفيه بحث ان
الملك والجن انفسهما من دون العقل لكونهم محاطين مدركين للمعاني
فهم من موجودين بدون الادراك عن صحيح والصواب ان يقال في الباطن نعم
وايضا يكون الطلب بعد ورود المعقولات بمرتبة او بمراتب كما يطلب
احكام ما للسن مطلوب بحسب مثل العلم فانه اذا استدل من وجود
العالم على ان له صانعا عليما فقد يطلب بعد ذلك ان يعلم عين ذاته ام
هي او لا هو او لا ذات ولا وجود هي او يسلبي وغير ذلك وكذا الاذان في
الكون والقدرة والوجود والعدم واحوال هذه فقد التعريف بابه مبتدأ
من حيث انه منتهى الله ذلك الحواس عن صحيح واعتنا بشرط التعريف
ان يكون بالفاظ ظاهرة ومقدرات حقيقة لان الغرض من التعريف

الافهام لا الابهام واخبار بعلم بعضا انا نحن ساندنا شيئا نحن
نشاهده ونحن نستخرج منه المعاني ونحن ندركها ونحن نتأمل فيها
وليس لنا من المعاني الا هذا الوجه فان كان مسرلهم بالعلم ايضا
وهي المشار اليها بوصفنا نحن كما ذهب اليه بعض العلماء فلفظ
التعلم فيها غير طائر ولا يجوز في التعريف ولم كان مسرلهم عن ايضا
وذلك غير صحيح ويحتمل هذا الموضع ان نعلم من ايضا ان لها باطنا
اقوى من سعي الظاهر به يلاحظ المعاني ويدركها ويستنبطها من
المحسوسات وعسى ان يطلع على طوائف ما وبواطنها والتصديق بها وتنال
فيها فان يعمل من حيث الى الخط طلبا لادراك مجهول ولا معنى للعقل سوى
هذا ومن جملة الاشكال لهذا العقل حس باطن للنفس به يلاحظ المعاني
ويدركها ويستنبطها ويطلع على احوالها ويعقل الادراك مجهول وهو
بالنسبة الى المحسوسات يسمى حسا ولا ادراك هو العلم لم يكن جازما
مطابقا وعن الكاذب اما الظن او الوهم او الشك كما مر وغير المطابق
الجهل والاستدلال هو الفكر والتأمل وتلك المعاني هي المعقولات والتمثيل
بها في اثبات المدلول هو الاستدلال والله اعلم وذكر في اللاهيتي ان
العقل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
فالـــ وما فالعقل كفاه كمال يعني ليس العقل كافيا في ادراك ما هو
اكثر جميع الصور التي سمعتم الله ولم يسمع لما عرف بالاستقراء بحذ
العقول من درك الاشياء واقربها كالربع والنفس وامثال وكل
واختلاف العلماء في الاحكام والاداء وحسب نصوص سوا كان
مع دليل السمع او لا تكون بهداية الله وتوفيقه اذ كم من مسلم عاقل
مع السمعيات ثم ضل وزل ولان العقل عن كاف لوجوب الاستدلال
فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان ولم صح منه الايمان
على خلاف قول المعتزلة لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط
عنه لقوله عليه رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فاذا اعتقل الصبي

المراهق

المراهق وهي التي قرب الى البلوغ ولم يصف الايمان يعني يعد لمن
لم يوصف ولم يقدر على الوصف وهي بحث مسلم لم يحصل من بلده
ولم يعن من نوعها ولو بلغت ولم تصف ولم تقدر على الوصف ماتت
من نوعها لانها صارت مكلفة بالايمان وكذا لو لم يسلم من مثل ذلك
في الفيحي فلما البالغ الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان
بحجة العقل لما قلنا ان العقل غير موجب بنفسه بدون الدعوة
حتى اذا لم يصف الايمان ولا الكفر ولم يعتقد شيئا منهما كان معذورا
لكن بشرط ان لم يجد مسلم يقع له فيها الحرية لا من مكروه ولا ادراك
عوائق الاحوال المتعاقبة بان يطلع على ما هو حق وبان من مساعيه
واما اذا الاعانة لا سيما المهلة والحرية لم يكن معذورا لان الاهمال وادراك
من التأمل يمنع له دعوة الرسل في حق نفسه العلب من نوم العقل
لوضوح الدلالات الظاهرة والايات الباهرة على وجه الصانع الخا لق
الرازق كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق فلا يكون معذورا بعد ما ذكروه وهو الحقيقة
قول المعتزلة مع انهم انكروه فان قلت لم خلقوه سفيه موجبا
حتى يكون قول المعتزلة بل مع مهلة يقع له فيها الحرية والنفس
قلت المعتزلة ما قالوا انهم يدرون بنفسه الاستدلال موجب
وكل قوله على كما قال ابو منصور يعني اقامة الاهمال وادراك
التأمل مقام بلوغ الدعوة مهنا على مثال ما قال ابو منصور
في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع مال الله لانه لما استوفى
مدة المدة فلا بد وان يستفيد رشده بالحرية ولا يحتاج الى العاقب
لانها مدة يتوهم فيها صيرورة هذا الى البلوغ في الصبي وتحقق
بعد مضي ثمان سنين في الصبية بعد تسع سنين فيمكن الولاية
لسنة اشهر فجاز صيرورة هذا الخمس وعشرين سنة وهي صار فرضه اصلا

هو قد يبلغ في الاصالة فلا بد من استكمال رشد نسبة حاله مقام
من الهداية مقام الارشاد اذ الشرط رشد منكر في الجملة تحقيقا او
تقديرا لوجوه ثم ان لم يتم منه رشد الى رشد كان في حكم صغير ما له
الله فكذلك هنا بعد مضي المدة العاقل لا بد وان يستعد العاقل فيها
بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة فاذا لم
يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان كالاستحقاق بالحجة كما
يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا والنص على حد من الامهال
وتقدير زمان الامتحان والتجربة والرشد لعل قاطع بفقده فان
العقول متفاوتة بحسب الكلية وانفاق العقلاء واختلاف
الاحوال فربما من حصل العقل في بعض اذا علم من الحاق من
حصل العقل في موجبه بنفسه ممتنع ووردت الشرع بخلافه كما
ذهب اليه المعتزلة فلا دليل له يعتمد عليه ومن العقلاء من كل
وجه فلا حاجة له ايضا لان دلائل العقل تعارضه بالتعارض ويجب
الشافعي رحمه الله الى الغاء العقل حيث قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة صبروا دما ثم يحصل هؤلاء
عنوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وذلك اصحابنا لا يضمنون
لان قتلهم ولئن كان حراما قبل الدعوة لكن ليس بسبب الضمان لانهم
معذورين في ذلك لاستدلال قبل الدعوة مثل قبل نبي الحروب
بعد الدعوة وذلك لان المانع لا يحدث في نصوص الشرع لان العقل
عن معنى لا علة لاستدلال بعد استيفاء مدة الامتحان بل انما
يلتفت بالاجتهاد والعقل يحتمل قد يناقض من حيث لا يدرك
بالعقل لان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة العقل
ليس بحجة وفي العقل لا يستقل اشارة الى رد قول المعتزلة
لان العقل لا يستقل عن الهوى لغلبة الشهوة وهو اما على

العقل لتعذر ما على اصول العقل ورسوخ الدواعي الجبلية من
الشهوة والحرص وحب الجاه والمال لا من حصصه الله بزيادة
وعناية والكدورات النفسانية تكدر العقول فلا يصلح حجة في
الشرع وهذا لا يمنع دعوة الرسل او ما تقوم معاينة اذ ان
زمان التأمل والتجربة ليتم الحجة واذا ثبت ان العقل من صفات نفس
به لا يليه الى اهليه الخطاب واهليه الوجوب له وعليه حملنا
الكلام على نفس لا اهليه ولا من المعتزلة على لا اهليه فالا

فصل في بيان لا اهليه اهليه لا انسان للشيء صلاحيته
له كصلاحية العبد للبيع عنه او طلبه منه او قبوله اياه وهي في
الشرع عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
ولا اهليه بمعنى اهليه الوجوب واهليه الاداء اما اهليه الوجوب
فسببه على تحقق الذمة والذمة في اللغة العهد لان يتعلق كل
بصاحبه الذمة وبالمعاهدين اهل الذمة وفي الشرع يختلف فيها
فبعضهم جعلها عبارة عن الذات وبعضهم عن الصفة وبعضهم اكتفى بها
مطلقا عن فيها لا لون موجود لها ما لك الامام الذي وجد لها نفس مرقبة
لعاد به وعهد سابق وفيه بحث لان الذمة اذا اريد بالذمة النفس كما
جاء في الاستعمال فهذا لكونه موهم لمعنى الغرض عن مسرة اذ لا اصل في الكلام
الناسي في التأكيد وبدا عن طريق التعريف او الوصف
للافهام لا للافهام ولئن اريد العقد فلا معنى له مع ان النفس مشتمل
عليه وايضا ليس للعقد ذمة وعهد ولئن اريد بالذمة ما هو المعروف
فهذا المعنى في الشيء نفسه ولئن اريد العهد فهو كذلك موهم كما
مر في الاخير والثاني انها نفس لها عهد وهذا احسن من الاول الثالث
انها نفس من شانها المعاملة والمعاملة وهذا احسن من الاولين
وعرفها من جعلها وصفا لها وصف يصير الشخص اهلا للالتزام
له وعليه وفيه بحث لان العقل يعرف بكسبه اذ مناط التكاليف هو

وهو معنى الذمة بالاتفاق واما المكلفون متى الوا اهلا لمفهوم الذمة ولا معنى
لتقدير المالك في الذمة ولا حاجة اليه لما في الشرع والعقل بل لا عند
لزوم المالك على مكنة الشرع من المطالبة بهذا القدر فهذا
هو المعقول شرعا وعقلا ولنفرض لو كان الذمة ما ذكروا من الوجوه فالمعنى
كان معنى قولهم ليس هذا المال في ذمته ان هذا المال في نفسه او وصفه
وهذا لا معنى له بعد اما وحدة كلامهم وتصريحهم انهم لم يريدوا بالذمة المعنى من
الصالحة للعقل والتمييز وقبول التكاليف وان صح لو المعقول
انما يجب عليها لكن بالكيفية التي يسميها الذمة حتى يقع اهل الشرع
الغلط فيجعلهم طهارة اما وبعضهم وصفا وبعضهم لكن هاهنا كيفية
التي يأول بتسميتها ذمة التي تكلف العهد السابق او يكفي الحكام
الحقوق من ضمه المطالبة والتحاكم والالزام والحبس ولصل الحق
لم يعلم لي كذا دين عليه او حق عليه او ذمته واجب عليه وقضاء
من كلامه الذي علم هو اني موضع مسلم فوضع عدم الكفيلة لم يات لو كان
على اسكل دين وحصر حسان تعالى عدم مثل علمه دين قبيل الانفصالي
عليه والعالي مدة كثيرة ولم يرادوا بها عن النفس الصالحة فلا معنى له ولا
خاصا اليه بل يكفي اولنا ولنصا اشتهر عرف اللغات ولو الوجه
تعالى في وقته وتعالى في النار سبيه حتى من ذكر الدين او سنة والحار الكافر
منه الكفيلة بلو استعمل من الحار انصاف الانسان اذا او ان كان له
ذمة الكاملة الصالحة للوجوب له وعليه مالا الحاجة دون سائر الحيوانات
حتى من له ملك الوصية وملك النكاح نشر الولي ويزوجه اماه وكتب عليه
الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال الانسان فانه يكون ضامنا
له وهذه الذمة الصالحة مبنية على العهد السابق الذي حمل من العبد
والبيت يوم الميثاق كما العبد الذي بعقوبة واداء الحق ذلك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا واختلف العلماء في تأويله وحاصل تأويل كما كثر راجع الى

نقل عن النبي عليه السلام انه لما خلق آدم اخرج من ظهره ذريته بعضهم من
البعض كما يكون الذر في يوم الميثاق مثل الذر واشهدهم على انفسهم وقال
الست بربكم قالوا بلى انت ربنا اقررنا واشهدنا على انفسنا
وقال قوم من المحققين ودكن في الكتاب لم يخرج اجداد بهم من ظهورهم
لكن اخرجهم نسلا كما يكون واشهدهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا
بلى شهدنا من باب التمثيل والتخيل يعني انه وصف لهم لادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وفطرتهم التي ركبها في انفسهم
وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا وشهدنا على انفسنا وهذا
التأويل لا يناسب في الكتاب من العهد السابق الذي هو المختص
بزمان العقل والبلوغ قال وقيل لا انفصال الولد قبل الانفصال
عن الام جزء الام من وجه حسا كما لا ما هسا لان قراره واستقراره
الام واستقرارها كتدبيرها ورجلها وسائر اعضائها واتحاد الجزء بالمتراخي
عند الولادة واما حكمها فلانه يمنع بيعها ويرق بانتزاعها ويدخل
في البيع تبعها ولكنه لما كان مستقرا اما الجنين مع الانفصال وصيرورته
نفسا بواسطة لم يكن للام مطلقا ولو كان جزءا من وجه لم يكن لحدة مطلقة بل
وجه باعتبار انفراده بالجنين وهذا الوجه يحتمل الكون من العتق والارث
والوصية والنسب ومن حيث انه جزء من وجه لا يصلح لان يجب عليه حق حتى لو
اشتراه الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل ظهر له ذمة مطلقة لي كاملة لصيرورته نفسا من كل وجه صار اهلا
للوجوب له وعليه حتى لو انقلب على مال الانسان فانه يجب الضمان
عليه مال يجري وليه وكذا يلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه لا الذي ما لا
يحصل منه فكيه وعرضه يسقط عنه كالعبادات والعقوبات ووجوب المال
الوجوب ليس بمنصوص نفسه بل لحكمه وغرضه مجاز الى بعدم ما نعدم
ذلك لا ان الحكم كما ينعدم بانعدام سببه كانعدام الملك بانعدام
سببه وبانعدام محله كبيع الحر واعتاق البهيمة فكذا ينعدم الوجوب

لكن وجوبا لعدم حكمه وعرضه بعد تمام السبب وقيام المحل وسطر من هذا
الاصل ينفصل الكلام في حقه الماهو حق العباد مما يكون عن ما
كاتلاف مال الغير او عوضا كالمنافع باب البيع والهبة باب
النكاح ما الوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوصف فيه ويتحقق
حكمه وهو وجوب الاداء بان يوجد وليه الذي هو ثابت عنه الى المتعلق
بهذا المال واداء الولي في حصول هذا دفع الضرر لان وذلك انما يتحقق
بالمال العرض كاداء وما كان صلة لا يسقط لكون كنفعه الحروف
ولا فائت فوجوبه ثابت عليه ايضا لانها تجب عوضا عن حق الوجوب وفي
نفسه كالفائت معنى مؤنة الايثار والمصلحة الدافعة هي بالمال
واداء الولي كاداءه ولا تجب عليه ما يتعلق بالعقوبات لانها للجزاء
والجزاء الصبي ليس اهلا لهما واما حقوق الله تعالى فلا تجب عليه الايمان
بالله ما لم يعقل لعدم اهليته لحكمه وهو الاداء وهما وجوبا وجوبا
العبادات الدنيوية والمالية اذ حكمها الاداء عن ادنى عباد واشتا
والعرض لابتلاء في الدنيا والجزاء في الآخرة وكلاهما موقوف على الاهتداء
ثم اختلف العلماء في سبب الوجوب فالوجوب في حق الصبي الغير العاقل
تعالى بعضهم كالقاضي ابي زيد وعمر لم يصح حقوق الله تعالى تجب
على الصبي من حين تولد كوجوبها على البالغ ثم يشترط منه بعد
البلوغ الخروج لان الوجوب مبني على تحقق الاسباب وقيام الذمة
لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ
وقال بعضهم الموجب حقوق الله تعالى وجوبا لا الاسباب والخطاب لمن لا
عقل له ولا يتصور فيه ولا يجب عليه شيء الى البلوغ واعتدال الحال
وقال الامام السرخسي والامام البزدوي ان كلا الطريقين لا
يخلو من فساد لان القول بالوجوب ثم السقوط الى ان يوجد
من العبث وكذا القول باستناد الاسباب التي جعلها الشرع
اسبابا بعد الوجوب باطل لان بعد وجوب السبب والمحل

لا يسقط الوجوب كالحكم وعرضه واذا ثبت ذلك لا يثبت الوجوب هذا ما
ذكروه وفيه بحث لان هذا تخصيص العلة وهم يقولون والقول الثاني
جاز بناء على ان معقول ويقولون الاسباب انما تكون اسبابا بوضع الشارع
وخطابه لا بالطبع وخطابه لا يتعلق بغير المكلف بالاجماع فلا تكون الاسباب
اسبابا في حق الصبي غير مكلف وقد يجيء هذا انما تقدم فلا
وهذا لم يجب على الكافر لان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه وعرضه
لا يجب على الكافر من فروع الايمان التي هي الطاعات لان حكمه الاداء
وفائدته نيل الثواب في الآخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا للاداء عنه
لان النفع لا يتحقق لذاته لا اصل ولا الثواب لعدم صحة النفع ويجب عليه
الايمان لتحصيل الحكم وهو الاداء وعرضه وهو الثواب بالاجماع لان
الكافر اهل لاحكام الدنيا من المعاملات والعقوبات من الحدود
والقصاص لانه اهل لاداء ما هو المقصود من المعاملات ومصالح الدنيا
والمؤمن والكافر في ذلك سواء حتى لو اشترى شيئا يجب الثمن عليه ويسلم
المبيع الى البائع وللاجماع ايضا ان الكافر مخاطب بترك الاعتقاد بالفروع
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والايمان فيعاقب عليه في الآخرة واما وجوب
الاداء فاختلفوا فيه فقال العراقيون من اصحابنا في حقه هو والشافعي
وعامة اصحاب الحديث يجب عليه وقال عامة مشايخ ما وراء النهر انه غير مخاطب
والله دمت العاني ابو زيد وغيره واختاره المصنف وفائدة الخلاف لا تظهر
في احكام الدنيا فانهم لو اداها حال الكفر لا تكون معتبرة بالاجماع ولو
اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما تظهر في حق الحكم الآخر وهو
العقوبة لاولى عاقب الكفار بترك العبادات كما يعاقبون بترك الايمان
وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بتركها اصلا لاولى بان يثبت
الوجوب وقيام الذمة محتملان في حقهم لتمكنهم من الاداء بتقديم الايمان
كالحنث والحدث فانهما مخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من الاداء بتقديم
الطهارة ولتحقق ذلك في حق الكافر فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى

للمشركين الذين لا يؤمنون الزكوة واجب لقوله تعالى كما ذكر في الكتاب
ان حكم الوجوب الاداء وفائدته نيل الثواب في الآخرة والكافر مع صحة
التكليف ليس اهلا للاداء ولا للثواب بخلاف الايمان فانه اهل للاداء به
كما مر ولا يجب عليه بشرط تقديم الايمان لان الايمان راس الطاعات
واصلها فلا يصح ان يجعل في ضمن فرعه شرطا لاصله لان المتقدم
يمتنع ان يكون احد طرفيه من المتقدم اذ هو طرف الفرد في
الوقت الذي لعبده تزوج اربعا لا يثبت الكرامة طرفا لانقضاء لان
الكرامة اصل يعم كل التصرفات فلا يثبت تبعا للتصرف والضد دونه
تعالى ولا صلى الى ما كان من المؤمنين المصلين وهو تولا يؤتين
الزكوة الى لا يؤمن بها وهو يحث الناس على اقامة العبادات بالطاعات
وهو ما حتى يلزم جعل الايمان تبعا لاحكامهم بالايمان والطاعات جميعا
فيكون الايمان مامورا به من حيث وصفا وايضا وهذا لانه كونه اقوى وهذا
كمن يقول لعبده ان حر وتزوج اربعا لا تزوج اربعا فقط وتاويلهم
للاثر من طاف الظاهر فكيف يقبل ثم لا يجب على الصبي الايمان قبل ان
يعقل لعدم اهليته للاداء اعني اختيارا مثنا لا العدم تمييز واذا
عقل واحتمل اداء الايمان فلنا نفس وجوب الايمان وهو وجوب
الاداء لان نفس الوجوب انما ثبت بالاسباب وهي مخلوقة لله تعالى
الدالة على الربوبية وصلاحية الالوهية وهما حاصلان في حق الصبي العاقل
لكن الاداء لا يجب عليه ولم يجعل لانه غير مكلف بالاداء وفائدة نفس الوجوب
انه لو اداه صح منه من غير ان يكون مخاطبا مكلفا به كالمسافر اذا اتى
الجمعة فانها تقع منه من غير ان يكون مخاطبا مكلفا به واذا صح كان مرضيا للشرع
كالايمان شيء صح يكون مرضيا اذ لا يعقل فيه التعليق وليس الالتزام بحديث
لا امر بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها جاز ان يكون مرضيا وجاز ان يكون
بخلافه فيقع منه نفلا وايضا نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل
ان امراته لو ابت وسوى الاسلام بعدما عرض عليه القاضي

يفرق بينهما فلو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذ الاسلام
منه هذا هو المختار للعامة الى رد وغيره من المتاخرين لا كالامام البزدوي
فانه قال لا يصح عندي ان الوجوب عن ثابت في حق الصبي وان
عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله
ويحتمل الاداء ولا يتوقف على الوجوب عليه بل يكفي فيه كونه مشروعا كالجمعة
المسافر وقد مر ان حكم الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل دون حكم
الوجوب وهو وجوب الاداء وقد ثبت هذا في حقه فلا يجب عليه ولكن هذا
لما ذكرنا ولما بينا ان الاسباب انما يكون مجعولة في حق من يكون مكلفا
بالاداء وقد مر انه لا معنى لنفس الوجوب الا وجوب الاداء المجزي وهذا
منفقود في حق الصبي العاقل ولا نسلم انه لو اتى بحكم التفريق وانما يجب
ان لو كان اداؤه واجبا عليه وليس كذلك بالاجماع بل يترك الى ان يبلغ
فيعرض عليه الاسلام فان ابى يترك وذلك ولما المعلية
للاداء بعد ان كامل وقاصر لاختلاف في الاداء متعلق بقدرتين صدرت منهم
الخطاب وهي العقل وقدرة العمل وهي سلامة البدن ولكل منهما درجة كمال
وهي بعد البلوغ السالم العقل والبدن لان البلوغ بلوغ كل شيء غايته كماله وادنى
درجات الكمال تسمى في عرف الاداء بلسان الشرع ودرجة قصوى وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون لهما قاصرا بعد البلوغ كما
في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وايضا الجنون
بالصبي وقد يكون كامل العقل مختل البدن كالمفلوج فيسقط عنه
اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته وهو الاداء مبني على الاهلية القاصرة
من عرف عهده الى يصح منه الاداء بطريق التطوع ولا يلزمه المضي
فيه اذا شرع فيه ولا قضاء بترك وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب عليهم لاحكام المبنية على الاهلية القاصرة لو جاز صدور الاداء
وعلى هذا كل منهما منقسم الى ثلاثة اقسام اما متعلق بالله تعالى فاما ما يجب
لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجوبه كالايمان بالله تعالى ولما قبح لا

خسي

يحتمل أن يكون مشروعا أو غير كالردة وأما محتمل لا يكون مشروعا بعض
الأوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج وأما صوم الله تعالى
وأما بيع محض كقبول الهبة والصدقة والاصطياد والاحتطاب وأما ضرر
محض كالطلاق والعتاق وأما موجود من الأوجه كالبيع والإجارة فقد
وعلى هذا إلى على صحة الأداء منه على الأهلية القيام من قبل أنه صحيح
الإسلام من الصبي العاقل في حق أحكام الدنيا والآخرة جميعا وقال
الشافعي رحمه الله لا يصح إيمانه في حق أحكام الدنيا حتى إذا بلغ الكافر بعد
الإسلام ولا يمنع إقراره منه المشركة لأنه في ولاية الغير في حق الإسلام
حتى يصير مسلما بالإسلام لصدور أبويه فلا يصلح أن يكون ولايا في نفسه لأن
ولاية الغير عليه لما يكون عند عجزه عن التصرف بنفسه لنفسه كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون وأما في أحكام الآخرة فهو نفع محض فوجب القول
بصحته لصدوره عن اعتقاد ومعرفة وجاء الإنكار لصدوره عن الآخر
كمن أسلم في مرض موته يعلمه قبل أن يعاين الأهوال صح إسلامه في
أحكام الآخرة دون أحكام الدنيا حتى يجري فيها أحكام الكفار فلا يصلى
عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن أسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في
أحكام الآخرة من منع أحكام الدنيا وهذا كان يجري أحكام المسلمين على
المنافقين زمان النبي عليه السلام وفيه بحث لأنا نسلم أن ولاية أبويه
لأن معنى الولاية أن يقدر الولي على مباشرة التصرف للقاصر ولا يكون
ذلك لنفسه ثم يثبت حكمه في ولد ولاية حتى يصير مسلما بإسلام أبيه مع
وجود الأب ولا ولاية للأم مع وجود الأب ولئن سلم أنه في ولاية
الأبوين في حق الإسلام لعدم الأهلية لكن ذلك لا ينافي ولايته على نفسه
في حق كفر أبويه وأيضا الولاية إنما شرعت على الصبي نظرا له فلا يوجب
حرمانه من نظر له لم يثبت كما أن الصبي يصح البيع نظرا له فيكون وليا
لنفسه إذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة وكالإيمان نفع محض
فيكون وليا لنفسه والدليل على صحة إيمانه أن الإيمان نفع محض

حسن

حسن وإيمانا لا يحتمل غير حسن في وقت يحسن من العقل العاقل
على إيمانه مع كفر أبويه ودل على قوة عقله واعتقاده فيجب أن يكون
مشروعا فإن قيل سلمنا أنه يصح بالإيمان لكن إيمان لا يرث ويرثه زوجته
الكافرة قلنا نعارض ذلك بأنه لا يرث عن المسلمين وولايته نكاح
المسلمين فإن قيل إيمانه دائر بين الضرر والنفع فينبغي أن لا يصح
كالبيع والشراء قلنا صحة الشيء ومشروعيته إنما تعرف من حكمه لا من
ولا يصح فيه قيل ضرر يلزم ضمنا فالإيمان حكمه الأصلي سببا لا غير فلا
يتأثر فيه قيل ضرر ضمنا وإن كان الصبي لو ورث من أبويه أو وهب له
وقبل يعتق عليه مع أن العتق ضرر ولا يمنع ذلك شرعيته لأن الضرر
لأن حكمها الأصلي ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في
حقه وأما ثبوت العتق فهو بناء على ثبوت الملك لا مقصود أما الإرث
والهبة بخلاف البيع والشراء فإن حكمهما الأصلي يصح الدنيا فتعدية
فيه ضرر البتة وكذا يصح منه ما يكون نفعا خالصا كقبول الهبة والصدقة
والاصطياد والاحتطاب لخلوه عن عهدة وضرر وهذا بيان
حكم القسم الأول من كل نوع وأما ما يصح منه أداء العبادات
البدنية من غير عبد عليه هذا بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله
تعالى يعني يصح منه أداء العبادات البدنية مطلقا من المطلوع من غير
لزوم إتمام أداء شيء منها ولزوم القضاء أداء لو كبالان وكل نفع محض لأنه
يصح أداؤه ولا شيء عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان مالا منها
كالزكوة حيث لا يصح أداؤها لأن فيه ضرر الأداء العاجل المتصان
ملكه يعني هذا على الأهلية الكاملة دون الناقصة وكل ولاية
الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني كل ما كان الولي
وأدنى ما يوجد من النفع والضرر من التصرفات كالبيع فإنه إذا كان
ربحا كان نفعا وإن كان خاسرا كان ضررا ومثله الإجارة والنكاح
والشركة وأخذ الشفعة ولا قدرة بالعصب والاستهلاك والرهن
وغيرها لأن الصبي أهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي

باعتبار أن ثبوت حكم التصرف له من تلك المبيت والمبيت والمراجعة والمهر
لا للولي وقد صار أهلا لمباشرتها بوجود أهلية العقل وعدم الصحة
كان للضرر وإذا اندفع توهم الضرر بولاية الولي التحق هذا القسم بما هو
نفع محض يصح من الصبي مباشرته مع أن هبة نفعا لغيره وهو أنه يشتري
عالما بالمعاملات متصرفا فيها ولذلك جوزنا منه التصرف بأن يغني
بأن يصير وكيلا عن الغير بالطلاق والعتاق وذلك لأن جواز هذه
التصرفات عند انضمام رأي الولي إلى التحق الصبي البالغ وذلك لأن
ضرورة نزل البالغ بحسب رأي ديننا رضي الله عنه حيث قال يعتبر نفعه من كل جانب
بغبن فاحش كما يعتبر من غبن من البالغين وكما يعتبر منه بعد البلوغ وإن
كان لا يعتبر ذلك من الولي وعند أبي يوسف ومحمد رضي الله عنهما لما كان يعتبر
مضرته باعتبار رأي الولي وهي انضمام رأي الولي مع رأيه في التصرف
بالغبن الفاحش ولا يجوز الولي التصرف بالغبن الفاحش ولا يصح رأيه
فيه فلا يكون رأي الولي مع رأيه في التصرف بالغبن الفاحش ولا يصح منه
ذلك وهكذا أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه لا يصح التصرف من الولي ويصح منه
كالإقرار بالدين أو الإذن بإذن الولي ولا يصح الإقرار من الولي عليه وقولهما
الظاهر لأن مشروعية الولاية لدفع الغبن والضرر عنه بمعنى في نفسه فلو
جوز الغبن مع ما كانت الولاية مدرأة لهذا الأخير إقرار عليه لأنه ليس دفع غبن
وضرر عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن التصرف الصبي المأذون مع وليه بغبن
فاحش روايتان أصحهما كالإذن لما قلنا لأنه كالبالغ بانضمام رأي الولي
إلى رأيه فلا يعتبر من أن يكون معاملته مع أدنى أو مع الولي
والثانية المنع لسبب المباشرة لأن الصبي لما كان مضرورا بإذنه يكون
بمنزلة الوكيل منه فيكون نفعه من جانب الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله
من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش لأن تهمة
الولي لنا الإذن له لم يصح وهو لم يتعد بالإذن النظر للصبي ولا حاجة
إلى تقدير المباشرة لأن إذنه موجب مدرأ التهمة وهكذا
وعلى هذا الذي على أن ما ذكر محض نفع يصح من الصبي وما فيه احتمال

ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه بولاية الولي وإنما الحجر عليه إذا
وكل أبي حنيفة وكلا صح للضرر بنفسه وهو معنى عبارته لأن الإنسان
لهما أن يباشر بالبيان ويهتدي من الله تعالى به بقوله تعالى
علمه البيان علمه البيان وهو امتداد إلى المقدرات والمعاملات
بالمعاملات ودرك منافعها ومضارها ما يعرف فكان نفعا كإذن عبارته
في أداء الشهادة حيث لا يعتبر أن كان نفعا محضا لأن صحة أداء الشهادة
مبنية على الولاية لما فيه من الإلزام على الغير وهو ليس من أهل الولاية ولا
الولاية في الوكالة فلا يشترط فيه أهلية الولاية فصح توكيل الصبي ولم
يلزمه العهدة من لزوم تسليم المبيع والثمن والخصومة للزوم الضرر
فلا يثبت بالأهلية الناقصة ويلزمه بإذن وليه لأن قصوره لا يندفع بإذن
الولي فصار أهلا للزوم العهدة وإذا أوصى الصبي بشيء كانت وصيته
باطلة سواء كانت بشيء من أعمال الخير أو لا وقال الشافعي رحمه الله يصح
إذا كان من أعمال الخير لأن هذه الوصية نفع محض إذ يحصل له ثواب الآخرة بلا
ضرر لأن ماله يزول عنه بالموت وإنما يتعلق الوصية بعد الموت وإذا
كان نفعا محضا كان وليها نفسه ولأن الوصية كالميراث والصبي
في الشرع بعد الموت بالبالغ وكذا في الوصية كلاهما يثبت
بالنص والعبادة حال حياته لأنه يتضرر بزوال ملكه عنه حال حياته
بخلاف الإيمان بنفسه حيث لا يصح في أحكام الدنيا لأنه غني فلا
يكون فيه ولاية نفسه كما في حق الولاية وعندنا وصيته باطلة في الحالين
وفي شيء سواء مات قبل البلوغ أو بعده لأنه ولي كان فيه نفع ظاهر
لكن الشرع أفضل منه فإن نقل ملكه بعد البلوغ استعانة إلى إقامته
أولى من النقل إلى الأجانب لأنه صلة الرحم وإليه أشار النبي عليه
السلام رضي الله عنه لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم يتكففون الناس
وبوكيل لا فصل ضرر ولا يكون مشروعا في حقه قوله كالأنه لا يصح
شرعا في حق البالغ حولت عن سؤال وسؤال تقلب لو كان لا نفعا ضررا
[illegible] يعني أن لا يكون مشروعا في حق البالغ

نفعا وصح

غالبة صح

معالى انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فهو ليس بشرع في حق المضار
كما شرع في حق الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
ولم يشرع ذلك في حق الصغير لنقصان اهليته وقد بعث النبي
عليه السلام انما ماك لسعد رضي الله عنه حيث اراد ان يوصي بجميع ماله
وقال له الثلث فلو اوصى الصبي لبعضا بالثلث او اقل فقد
جمع بين الفصلين الوصية بالخير والارث قال ولم
يشرع ذلك في حق الصبي وهذا الشان الى ما ذكر القسم الثاني
من نوع الثاني يعني لم يشرع المضار في حق الصبي لانه مظنة الرحم
والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع
في حقه المضار المحضة ولم يملك المضار لعدم اهليته غير ان الولي والوصي
والقاضي الذي ولاه عليه النظر اثبات الولاية فيما
من ضرر يحصل في حقه وقيل انما شرع عدم الطلاق والعتاق
في حقه عند عدم الضرورة واما عند الضرورة فذلك مشروع في حقه
حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما كان
ذلك طلاقا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وله اذا ارتد وقعت الفرقة بينهما
وكان طلاقا عند محمد رح لله وان اوصت امرأته محبوسا في حياته
في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ وله اكتساب الاب
او الوصي مال الصبي من عند شريك منه ومن غيره وليس تولي بيع
الكتابة صار الصبي محتاجا مصلحة هي ضمن فيه بعيب شرا لانه
كان موسرا فعلم ان حكم الطلاق والعتاق ثابت في حقه
عند الضرورة واما عند الضرورة فلا يجوز وهذا ظاهر الغرض لانه لا امر
بملكه التلف على الصبي لان صيانة الكتوب لما كانت مقصودة الى
القضاء اطلب الغرض رعاية القاضي نفعا ومحضا لان المال عند
الصبي في معرض التلف باسباب كثيرة فاذا اقرضه القاضي من يكون
طبا قادرا على الاداء صار امنا له لا يحتاج القاضي الى الله وكان
فكان ذلك القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي ويكون ضررا

من الصبي

من الصبي لانه قد يحتاج الى بينة ويحاكم فيما يتضرر بذلك ولا يملك
الاب والوصي لحاجتهما الى البينة والتحاكم كما مر وفي رواية يملكه
الاب لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض من
فعلى هذا الاب ليس باخذ مال الصبي قرضا كما مر ولا يجوز للوصي في
قول ابي حنيفة رح لله عليه وعلى محمد رح لله للناس في اذا كان طبا
قادرا على الوفاء وقيل ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والعاجز
لنفسه لانه قد يعسر الطلب منه قال واما الذي فلا يحتمل
العفو في الاحكام لا في وهذا بيان حكم القسم الثاني من اقسام حقوق
الله تعالى لان الذي من الصبي العاقل معتبر عن هذه في احكام
الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فاذا ارتد
وابواه مسلمان لا يعتبر بعد الصبا فيه من ذلك اخراجه المسلم ويحرم
عن ميراث المسلمين في الآخرة فيصير كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله لا حكم لعبارته في احكام الدنيا وهو القياس ولهما في احكام الآخرة
نهي صحيح لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن
الكفر من غير موجب طلاق النبي والعقل ووجه القياس ان الارتداد ضرر
محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته لان ما يوجب
الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه مما يكون ضررا محضا فهو الاول
والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل فلو كانت ردته
صحيحة لوجب قتله بعد البلوغ وقد بحث لانه مرفوع القلم على معنى
انه لا يحاسب عطاياه فكيف يؤاخذ في احكام الآخرة والى ضرر مثل ضرر
الآخرة فلما عفى الله تعالى عن ضرر الكسابة وكذا يكيف يكون
ضررا لا حق عليه نعم ما سبب ان لا يدخل الكفر لغو اعتقاده في الكفر
حتى يعاقب الآخرة المسلمين ووجه الاستحسان ان الصبي في حق
الذي بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لعقبا منه وهي محظورة
مطلقا لا يحتمل ان يكون غير محظورة في وقت من الاوقات والذي في حق شخص
من الاشخاص فيكون بعضا محظورة في حقه كما في حق البالغ كما في الاسلام

الوقاية

وما يلزم من ضرر احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة لنا بلزوم تبعا
لحكمنا بمعنى لا ارتداد لانها من توابع الفرقة لا اثر له والتزام الضرر في حقه
قصدا لعن جاز فلم يصح المنع عن مثل هذا لا والعظيم الذي هو
تحمل العقوبة هو واسطة لدفع هذه الاحكام كما لا اثبت لا ارتداد
تبعا لا اثبات بان لم يرتد لا خاتمة لحقانه لا لا الحرب ولزمه هذه الاحكام
لا يمنع ثبوته تولد طلب لزومها ولا عندهم حول القتل بعد الارتداد
فلان القتل ليس من حكم حل الردة بل لنا بحث بالمحاربة والصبي ليس
من اهلها فلا يحث عليه جواز كما لا يحث على المرأة وكان ينبغي ان يقتل اذا
بلغ مرتدا الوجه لا ارتداد بعد الاسلام وزوال عذر الصبا وتحقق معنى
المحاربة بعد البلوغ لا المنع لا استحسان لا القتل ويجبر على الاسلام لان
اختلاف العلماء في صحة الارتداد حالة الصغر صار شبهة لسقاط القتل
ولكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يجب شيء لان من صحة ردته
صحة ردته بعد الرجوع ولم يكن من صحة ردتها استحقاق قتله كالمرأة اذا
ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء والفرق المذكور من كتب
مرفوع القلم ان ويصعبه لا يؤمن بالاستقال في حالة الكفر لصيرورته
حربيا بخلاف صبي عند الاستقال ولان التزام ما يسعه الضرر حكم
التزام الضرر شرعا وعقلا كالحج مع لزوم الرقة والسوق مع
الاتلاف **فصل** في الاهلية لما فرغ من
بيان الاهلية وما يرد عليها من احكام الشرع شرع في بيان الاهلية
يعترض عليها فمنعها عن بقائها على ما هي عليه بعضها يزيل اهليته
الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهليته الاداء كالنوم والاغماء وبعضها
يوجب عجزا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالاداء
كالسفر كما يجيء تفصيلها والعوارض نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون باختيار العبد على انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون
باختيار العبد فيه مدخل اما السماوي فهو للصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم

والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومنها
الجهل والارضاع والشيخوخة القريبة من الفناء المضاف منها وما دونها
واما المكتسب فنوعان ما يكون من وما يكون من غيره اما الذي منه فالجهل
والسفر والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
ما فيه الخطاء بالعبد بالقتل واتلاف الجنين بما ليس فيه اكراه
كالعبد بالضرب والقتل واما الجنون وهو ان يزيل كمال العقل
بحيث يصير مغلوبا وتدبيره فهو سبب لحجر عما يوقف صحته على
العقل الكامل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانهما اسباب
لحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال بان لا يعتبر في احكام الشرع
لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز وهذا لا يعتبر بها وفي
المجنون يكون اخراجها من الاعتبار من الاصل حتى لم يعد باحاد الولي
وغيره بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي فانها صادرة عن عقل فيحجر
لا يعتبر لكنها لم يعتبر لحق المولى والصبي فكذا اطلاق الحجر على الاول
نظرا للموضع وعلى الثاني نظرا للحكمة واما الافعال فلكونها موثرة
حسا لا تصلح للحجر منها شرعا فلذلك هو لغو ضمان الافعال ولا اقوال على
الكمال ويسقط منه ما يكون عذرا يحتمل السقوط احترازا عما لا يحتمل السقوط
كالاداء وما يؤدي من له الحق كضمان المتلفات وحقوق الله والارض
ونفعه لا فارق بينهما لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذي
يسقط يحتمل السقوط كالصلوة والصوم وسائر العبادات فلا يجب
عليه لانه التزام عليه نوع ضرر في حقه فانه يسقط من العاقل البالغ باعذار
فيسقط عن المجنون ايضا اذا وجد شرطه وهو امتداده كما يجيء بيانه
ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بشبهات واعذار فيسقط بالجنون
المزيل للعقل وما لا اول وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها
من التصرفات التي شروع في حقه لا يملكها عليه وليه كما لا شرع في حق الصبي
لانها من التصرفات المحضة فاذا ولا الصبا لشرط امتداده
الجنون يسقط العبادات بدون العذر الا انه استحسانا والقياس

ان لا يجب عليه شيء من العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضا قليلا او
كثيرا وهو مذهب الشافعي وزفر رحمهما الله وجه الاستحسان ان ذا
زال عقل لا استرداد له الذي هو دليل يجب كل عبادة تكون كالاغماء والنوم لان
الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وهما كالعدم في حق الاحكام الا ترى انه
كيف كل منها عارض زال عقل لا استرداد له واما اذا لا استرداد يكون لا يجب موجبا
الى الحرج في القضاء يسقط وجه القياس لن اهليته للاداء بثبوت
دوام العقل وبدون اهليته الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من الوجوب
يسقط لعارض يحكم بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا يزيلان العقل فيكون التكليف
باقيا الحق العقل الذي هو مناط التكليف ثم هذا الاستحسان
والقياس يستويان في الجنون العارض في صلوته بان عاقلا ثم جن بلا
خلاف بين اصحابنا واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عند
ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل استهلال شهر رمضان او قبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر في الاول ولا قضاء ما
فاته من الصلوات في عنده وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية انه بمنزلة
الجنون العارض وقيل لا اختلاف على العكس فوجه وجه لا استرداد له لا استرداد
في العبادات يحصل بالكثير الموجود في الخروج بالقضاء ما لم يكن
لكثرة ما يمكن ضبطها اعتبر اذا ما هو لا يستوعب العذر وطلع
الوقت وهو يصلي الصوم والشهر في الصلوة يوم وليلة لان انواع الصلوات
الخمس فيه وفي الركن الاول وقوله يستوعب الشهر لبيان ان انه لو افاق
في جزء الشهر ليلا او نهارا ثم يجب عليه القضاء وقيل الصحيح انه
لو كان مستغرقا اول ليلة من رمضان واصبح مجنونا ولا يستوعب
الجنون الشهر لا يجب عليه القضاء لان الليل لا قضاء فيه وكان الجنون ولا افاق
فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا الى تمام الشهر لا يجب
يجب عليه القضاء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت يسعه لذلك القضاء
ولو افاق بعد ما صلى فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يتجزأ فيه وفي الصلوة لن يوجد الجنون على يوم وليلة وقال محمد رحمه الله

دخول الصلوات في حد الكثير بالكثير لان جميع الصلوات سنا لان
الكثير يحقق واعتبر ابو حنيفة ولم يوافقه صاحبه الله دخول وقت الصلوة
في حد الكثير واعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه
مشير لفظ الكتاب فمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر وجب عليه القضاء ولان
الصلوات لم يصر سنا وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس
هو اليوم بليلته فقد دخل في حد الكثير وهذا امر لتمام الصلوات
الخمس ولا معنى لكثير يخرج ولهذا لا يدخل في الركن لن يستغرق
الجنون الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله لكن ليس
ومعنى السنة يلحق بالاقل لان وقتها ولن كان كل الحول لا انه مدير وجدنا
فقد رفعنا ما كان الحول يحصل على المكلف بالسقوط فاكتفى وما
كان حسنا لا يحتمل السقوط غير مثل الايمان بالله تعالى مشروع في
حقه بطريق التبعية حاشرع في حق الصبي حتى كان مؤمنا تبعا لابويه
او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فساقط حقه على طريق
التبعية لبقاء حقه انه يجيء مريدا تبعا لابويه لان التصرف الضار ولن
كان غير ساقط حقه لكن الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو لابويه فكذا في حقه
لانه تبع لهما في الدين واما الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن
الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به موجبه لانه
عديم العقل والتمييز كالمجنون واما اذا عمل وترقى من ادنى
درجات الصغر الى اوسطها بطريقه شيء من اثار العقل بعد حصول
له فرض من اهليته الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فسقط به ما يحتمل
السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
باعذار من الشبهات ولكن ما لا يحتمل السقوط لكنه قد يتعذر العبد
في اداء الفرض بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب فلا
حرج اداء الصبي كان رفعا

لا مثلا كما من ساذ قوله وحلم لا من الى لا من الكلي باب الصغر وحاصل
احكامه ان موضع عن الصبي العهد اي يسقط عنه عهده ما يحتمل
عفو صاحب الشرع والمراد بالعهد ههنا اللزوم والمواخذة
مثلا من ساش سفه وله فان ساش عن الاطلاق من اللزوم والمواخذة
كقول الهبة ويكون كما من مما موضع محض لان الصبي من اسباب الرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا قوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا
سببا للعفو عن كل عهده يحتمل العفو عن البالغ يوجد واحترز به عن
الردة فانه لا يحتمل العفو عن حقوق العباد فانها حقوق محضة تتعلق
بها مصلحتها ساقطة اهليته غير انها ما تمنع الصبا وهي ساكان البالغ
بعد وجود الى ولان الصبا سبب العفو عن كل عهد يحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا
يستحق ميراثه لان وجوب القتل يحتمل السقوط بعد ذلك كثيرا ويسقط بعفو
الصبا وتحمل كان الموت مات حتف انفه ولان الحرمان عن طريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله كلا
الردة فانها تجب لعصمة المحل وهو الدم على ما ادا الصبا لا تنافي عصمة
المحل ولا يلزم عليه الى على عدم حرمان الصبي من الارث بالقتل حرمانه
منه بالرق وهي لو ارتد الصبي العاقل او استرق لا يستحق الارث
عن قريبه لان الرق ينافي اهليته لا شك لان اهليته باهلية المالك اذا
الموانع الموانع طارئة في الملك والرق ينافي الملك كما ترى وكذا الكفر اي
وكالرق الكفر وهو انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على
نفسه تعالى وان يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على
الولاية لقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يعني الحي الذي يرث مبني على الولاية والعدم الكفر وهو الابن
ههنا العدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية
الشخص كما في الرق لا العدم جزاء او

عتوبها فلا يسقط نسب الصبا لمن لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح
او العتاق لعدم الرقبة لا يعد ذلك عتوبه وكذلك هذا وكسب
واما العتبة بعد البلوغ فمثل العتبة انه ناشئ من الدلت وصف
العقل من الكمال ولانه يعني صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام
العقلاء وبعضه كلام الخاسرين وكذا افعاله مختلطة فهي ناشئة عن الدلت
يخرج ما يكون بالحدة لت وقوة من الكمال ولانه يخرج الكمال
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتبة اخر احوال الصبا
في وصول اصل العقل مع تمكن خلل كما الكمال الكمال اول احوال الصبي
لاحكام الكمال العتبة بلغ احوال الصبا جميع الاحوال الاحكام ايضا في
امر العتبة لا يصح صحة القول والعمل كما لا يصح الصبي مع العمل فيصح
اسلام المعتوه وبيعه مع ماك العين وطلاق منكوحه العين واعتاق عبده العين
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي ويمنع العهد اي لزوم شيء عليه
والمواخذة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بعد اليمين
ويسلم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يوم بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امراته نفسه ولا اعتاق عبده بغير بادل الاول ويدفع اذ نهو لا يجيء
ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهد والمضار
ولما ذكر ان العهد ساقطة عنه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال
فانه من العهد وقد بينت في صحة ولعاب بان ضمان ما يستهلك من الاموال
ليس بعهد لان ليس من العهد المسمى من الصبي والمعتوه لان
المعنى عنهما عهده يحمل المعتوه الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو
شرعا لانه شرع صرفا لما يستهلك من المحل المعصوم لاجل العقل حتى
يسقط وهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
او بالغا لا ما في عصمة المحل لانها باسم لخاصة العبد الله لعلو مقابلة وقوم
مقابلته به والصبا والعتبة لا تزول خاصة الله فيجب الضمان على المستهلك
ويمنع عن المعتوه الخطاب كما يمنع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات

طلاق؟

اهل؟

ولا يتبع حقه العقوبات كما في حق الصبي لان سقوط الخطاب عن الصبي
لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار عامة
المشايخ وقال القاضي ابو زيد لا يسقط عنه وجوب العبادات
احتياطا لان وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه وقت
سقوط الخطاب عنه وتولي عليه اي ثبت الولاية على المعتوه لغيره
كما ثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر وبنقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه يسب الجنون والاولى هو على عن الجنون
التصرف قال ولما تعادل الجنون والصغر لما جعل المصنف اول
احوال الصبي كالجنون في الغرض احواله كالمعتوه في الحكم حتى انه يقع
الفرق بينهما فقال لا فرق بين الجنون والصغر في اول احواله كما في
الفرق بينهما فقال لا فرق بين الجنون والصغر في اول احواله كما في
ان الجنون غير محدود اي ليس لزواله وقت معين بخلاف الصغر
اسلمت امرأة المجنون عرض الاسلام على ابيه وامه في الحال ولا يؤخر العرض
الى ان يفيق المجنون لان فيه اهلاك حق المرأة والصغر محدود وجوب ماضي
العرض الى ظهور العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير اي لا يعقل
امرأة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض عليهما الاسلام
في الحال حتى يعقل الصبي لان حق الصغير في امساك النكاح باسلام ابيه
منه وفي التعجيل مضرته وليس في ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فيه
في الحال لان حق الصغير في ابويه معنوي فكان التأخير اولى وقد اعتقل
عرض عليه العاقل عليه الاسلام فان اسلم فلا فرق بينهما وانما صح العرض
وان كان الصبي لا يخاطب بداء الاسلام للخطاب انما سقط عنه فيما هو
حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة
فتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح
عندنا صحيح لا ماء عنه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ واما الصبي
العاقل في المعتوه العاقل فلا يعتبران في سائر الاحكام حتى لو
اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب على ابيه

امرأة الصبي العاقل العرض عليه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح
لوجود اهل العاقل كاسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون الذي اسلامه
لما لم يصح لعدم العقل لم يعد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا
للظلم عن المرأة بقدر الامكان ولهذا قيد المعتوه بالعقل احترازا عن المجنون
لان اسم المعتوه يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون والمراد بالمعتوه في وجوب العرض
في الحال وافترقا في ان الولاية على الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي
المجنون بالعكس فحصل مما ذكر ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل
في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الولاية في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال على الولي ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال ويتساويان في الوجوب على النفس دون ويساوي
الصبي العاقل في الوجوب على النفس في الحال قال

واما النسيان وهو العلة عن معلوم حال التنبيه لغرض النوم والاغماء
والاماني بنفس الوجوب لا اداء لانه لا يخل بالاهلية ولهذا يجوز الخروج على
الناس لا يؤدي الى اتباعه في اخر ليمتنع الوجوب اذ الانسان لا
يسمى عاقلا بل متواليه يدخل في حد الكلام عاقلا فصار كالنوم لكن
النسيان اذا كان عاقلا في عاقل بحيث لا يزيله اي لا يخلو كل الطاعة عنه
عاقلا مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان رسوخ عادة الاكل
والشرب وداعيه للطبع الهما يوجب الغفلة عن الصوم والتسمية في
الذبيحة لان قبل الكمال موضع النسيان والرضيعة ولهذا تعالى القلب
وتدبر يمكن الانسان من التسمية في كل الحال فجعل هذا النسيان
من النسيان الموجب في حقوق الله تعالى لانه من حيث صاحب الحق فجعل كان
النظر لم يوجد وفي الصوم وكان التسمية قد وجدت فجعل الذبيحة بخلاف
حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان مناسبا للعفو بوجه حتى
لو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه ضمان تماما عن الكل العبد كما في بيانه

قوله وقد ذكر الى لان النسيان العاكس فعل عذرا فلنا الى سلامه
الناسي في القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة
لم تبطل الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي فيها شاء
لذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيكون
عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان
النسيان صار غالبا لان ميله المصلي تركه له ما يعرف النسيان وكان
وقوعه في التشهد فلا يكون عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص
عليه واما النوم فيخرج عن استعمال القدرة بناء الاختيار وهذا ليس بتوسيع
للنوم او لا عمار وبحر واصل قد يسال انه والعجز استعمال القدرة اوجب
تاخير الخطاب الذي للاداء لا سقوط الوجوب لكن لا يليه والاختيار لاداء
بالانتباه او القضاء عند عدمه كالنساء لانه لا يمتد سويا وليله على صحة
سكر الواجب ويسقط الاداء ايضا وما ذكر في الحج كما في الكنز ومطلق عبارته
يصلا الزوال النسيان والاختيار وصارت بمنزلة اصول الطهر فلا يعتبر منه
الطلاق والعتاق ولا اسلامه والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته
وكلامه في الصلوة حكم له اقراء المصلي في صلوة قائما وهو نائم لم يصح قراءته
في الاختيار اولى لانه لا اختيار ولا امساك وكذا لا يعتد قيامه لتكونه وسجوده من
الفرض وقيل القعدة الاخيرة لعدم الفرض فيه لان بناءها على
الاستراحة فيليها النوم وقيل قراءة النائم وقيامه وركوعه وسجوده
يسقط عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة ولان صدرت منه لا تكون على الترتيب منه دال على نوع من الفهم
فيكون معتبرا واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام
لصدوره عن الغير ولا كثير على انها تفسد متهجدة في الصلوة
يحلف فيها فيقال انها حدث وتفسد صلوته لانه قد ثبت بالنص
ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث ولا فرق في الاحداث
بين النوم والبعض اذ لا فرق في الاحتلام حالة النوم ولا زوال حالة

المستيقظ في وجوب الغسل وتفسد الصلوة لان النائم في الصلوة كالمستيقظ
وهو اختيار علماء البلخي احتياطا وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انها تكون
حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لكن لا تفسد
لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وزوال النوم لفوات
الاختيار واما انه حدث فلان الحدث لاستقرار الاختيار فلا يعتبر بالنوم
وكانت القهقهة في حق الحدث اسما وبا بمنزلة الكلام فلا تفسد صلوته
وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام
في القهقهة والنوم كالمستيقظ في حق الطعام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا
فباعتبار معنى الكناية وقد زال بالنوم وقد اتهمته العين في الصلوة لا
تكون حدثا لزوال معنى الكناية عن معنى واختار المصنف ولا ملام البزدوي
انها في صلوته لا تكون حدثا لزوال معنى الكناية عنه بالنوم ولا تفسد صلوته
ايضا لان الصلوة بنظم الكلام فعلم بما ذكرنا ان لا خلاف في المسائل الثلاث
من القول والكلام والقهقهة ليس قول المصنف سوى القهقهة تعلق بجميعها
لا بالاخير وحدها وما ذكر ولا عمار وهو موضوع الصلوة ولا يحدث
نزل حمل التقوى قوله عن الصلوة لعجز النوم لانه اصلي وقوله لا يحدث
لعجز العين بالحدث مثل النوم في زوال الاختيار وعدم استعمال القدرة
وبقاء الاهلية ملا ينافي الوجوب لكن لفوات الاختيار والعجز في التعبير اوجب
تاخير الخطاب بالاداء مطلقا العبارات كالنوم والغرق منه وبين النوم لانه
اشد من النوم في فوات الاختيار والتعبد لان النوم من طبيعية
لا يخلو الانسان عنه المصلا ولا يزيل لعقل القوة لعقلا لكونه طبيعيا
ولا عمار عارض ينافي القوة لعقلا لكونه مخالفا للطبيعة ولعدم الاهلية
صاحبه بالانتباه بخلاف النائم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوة يكون
حدثا في كل الاحوال قاعدا او قائما او مضطجعا او راكعا او ساجدا
بخلاف النوم فانه حدث حال عليه عند استرخاء المفاصل مع الاعمار
الانبياء لانه من العوارض الباردة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد النص

وهو الحدث الذي يغلب وجوده في حول الناس بخلاف ما به كثير الوقوع لكونه
طبيعيا فلا يمنع الناس كالرعاف واعتبر امتداده لاعماء ليس بحسابا
في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا امتد لكن من يوم
وليلة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا
يسقط الاغماء شيء وان طال كما حدث الله لسر الرضي لانه لا يزيل العقل
ولكنه موجب خللا في القدرة لاصلة فهو شبيه بالحدث الا ان في سقوط
القضاء كالنوم لان النوم العذر ان الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا اقترن بما قصر عاد حكم النوم فلا يسقط به القضاء واذا
طال اعتبر بما طول غالبا وهو الحول والصحيح انه يسقط به القضاء
ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وتكرر صلوة عند محمد كما في الجنون وقال
الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو
استغرق وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء وهو في حق النوم والاغماء بان النوم باختيار ودفع
الاغماء فلما لم يجب بالحديث على رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع
صلوات قضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة يعني الصلوة وعمل
الاسن عمر اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده
في الصلوة كما ذكرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كمل الاغماء
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضي ثلثة ايام قضاه وقال الكرخي البشر
يعني الله لا يلزمه لان سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله
بالاغماء ووجوب القضاء مبني عليه وقلنا سقوطه اما بزوال الاهلية
وقد بينا ان بقاء اصل العقل او يكرج لان الحرج فيما يتكرر
وجوده وهو في حق الصوم باداء الدلا يمكن بقاء الانسان شهر الا
الاكل والشرب اما الداء والبادر لا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة
امتداده شهرا يوجب حرجا بعد الاغماء وفيه بحث لانه

على تقدير وجوده موجب حرجا فوق حرج الصلوة وال
واما الرق الرق في اللغة الضعف والغنى الرقيق ولا ارض اللينة
وفي عرف الشرع عجز حكمي لما لا يعجز فلانه لا يملك بما يملكه الحر
الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وما لكية المال وغير ذلك واما
انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاخرى من الحر حسا والعبد
بالحكمي لضرورة عن الكسب شرع في حرا في الاصل فهي الرق في اصل
وضعه واستدل الحنفية حرا الكفر لان الكفر استكمل عبادة الله
توحيد ظهر الامات الدالة على الوسيلة ورسوله فالله تعالى اسم على ذلك
فصيرهم عبيدا عليه وفي حالة بقائه صار من اهل الحكمة يعني حكما
من الله تعالى عبد ان يكون طريق الجزاء فان المولى في الاسلام رقيق
رق له ولئن لم يوصل منه ما يستحق الجزاء وسمي الرق ولئن اسلم
وصار من الاسلام كالجراح فانه شرع في الابتداء جزاء لكفرهم وبقي حكما
في الزمان الثاني حق يجب الخراج على المسلم اذا اشترى ارضا
خراجية ويصير الانسان به محلا للتملك والتصرف من البيع والشراء
والهبة ولا يستحق ولم والظاهر ان العجز الحكمي لازم للرق لا ينفك ثم
الرق لما كان بالنسبة الى المالك فالظاهر انه مملوكية الانسان الاخر
وهو وصف لا يحتمل التجزي يعني لا يثبت رقبة البعض مع حرية البعض
لانه نسبة وهو الفهم لا يتجزى اذ لا يتصور قيام نصف الشخص شائعا وفي
النصف والحكم يبنى على سببه وهذا هو مذهب اصحابنا الا ان محمدا رحمه الله
ذكر في الزيادات عن الكاح من غير ذكر خلاف ان يجعل النصف اذا
اقر ان نصفه عبد لفلان يجعل عبدا في نهاية ولئن لم يثبت الملك للمقر
له لان النصف صح لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر ولهذا في النهاية
كما صلت المرتان بمنزلة مجهول ولهذا فيها وفي جميع احكامه مثل الزكوة
والجمعة والحج والحدود والنكاح وكذا العتق لان موضع الرق وهو
الفم ولا استيلاء له لا يقبل التجزي بالاتفاق اصحابنا الا ان

لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير المتصف بها اهلا للمالكية
والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي ولن قوة وسوت مثل
هذه القوة لا تتجزى في البعض الشائع دون البعض ولهذا قال عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ثم انهم كما اتفقوا
على عدم تجزي العتق اجمعوا على ان الملك وهو الاختصاص المطلق
للتصرف المانع للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا ووقوعا فان الرجل لو باع
عبده من انسان يجوز بالاجماع وصار الملك لكل واحد منهما في نصفه ولو باع
مشاعا صار له الملك في النصف لا محالة ونزول عن النصف المشاع لا غير
وعلم من هذا ان الرق ايضا قابل للتجزي الى النصف لان الرق في مقابلة
الملك ويطلق الملك على المملوك اتساعا فالـــــــ وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا عتاق لا تجزي لما لم يجز الاستعمال الذي مطلقه
ولان الذي هو العتق وهو زوال الرق بمنزلة اعتقه بعتق كما انه لا
كسر ما يكسر ولا تنقض لا عتاق بدون العتق كما لا تنقض الكسر بدون
الانكسار وان لم يكن الانفصال متحققا بالمحل للفصل ايضا متجزيا ضرورة
ولقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا عتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا عتق
لا العتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير
ولا ان يبقيه في ملكه بل يسعى كالمكاتب حتى كان العبد احق بكسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية لانه لا يؤدي الى الرق بالتجزي بخلاف المكاتب
لان السعي في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسعي هنا
كماله الملك لا الى احد وكل لا يحتمل الفسخ وقوله عليه السلام عتق كله
مصير مستعارا هذا الوجه وكذلك لان لا عتاق في ازالة الملك لا الى
احد بالقول وازالة الملك قابلة للتجزي بانه لو زال ملكه عن النصف
دون النصف الآخر بالبيع صح فيكون لا عتاق ايضا قابلا للتجزي
ولهما ان لا عتاق ازالة الملك لازالة الرق لان بها تصرف المالك

الرق ٢

لما يكون باعتبار ما هو مالك له وهو مالك لمالية العبد دون رقبته لان الرق
مجاز له شرعا لاهل الرق الحرب على كفرهم كما مر وجه الكلام فيكون
جزاء الكفر ايضا صفة له في الدنيا فلا يكون صفة الغير فاذا اسقط ملك المالية
عن البعض بالاعتاق سقط عن الكل البعض وعتق بعض جملة العتق
لان سقوط عن الكل جملة لسبق العتق وهو يتوقف العتق على
تحصيل العتق بطريق السعاية فكان دفعة اعتاقا بواسطة اسقاط
مالية البعض ولزوم السعاية لا تنافي كشرط الترتيب فانه يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا ابتداء فالملك بعتق يسقط كله عن الحل حكما بالتجزي وهو العتق
كغسل اعضاء الوضوء لا ماء اداء الصلوة فانه متجزي ولا يسمى اداء
الصلوة الى من يتجزي بغسل البعض بل يتوقف على غسل الباقي وكما
الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بحصول مجموعها الحرمة المغلظة التي
هي غير متجزية هذا ما قيل وفيه بحث لان الرق ولئن كان صفة الله تعالى
لكنه جعله صفة للعباد لانهم جعلهم عبيدا عبيده ولا ملك ولا مولى كلهما
صفة العبد لانه مالك الملك جعلها صفة للعباد كذا في جمعه ايضا الملك
كما مر الاختصاص المطلق للتصرف المانع للغير عنه فان اريد به اختصاص
العبد بالمالك فهو عتق الرق ولئن اريد تخصيص المالك اياه فهو مخالف له
لكن لا شك ان ازالة الملك موجب لازالة الرق ومباشرة الموجب حكم مباشرة
الموجب كما في الجرح مع الزهاق الروح والموت مع الاتلاف فيبقى
ان لا يجوز الاعتاق لعدم الاذن لكونه موجبا لازالة حق الله تعالى والظاهر الاول
لاول لعدم شرعية الاعتاق لاجل العتق نصا لغة وظاهر كلام
الرسول دال عليه فيجب القول به فالـــــــ وهذا الرق الى الرق
الذي يجري فيه بيان لفكاكه ولعله اشار بالاشارة عن النكاح فانه قد يسمى
رقا ولا يمنع مالكية المالك باقي مالكية المال فلا يملك العبد شيئا من المال وان
ملكه المولى لقيام المملوكية بالآدمي فملوكية العبد من حيث المالية
فلا تنافي ان يكون مالكا وهذا الوجه الى المالية لان المملوكية من حيث
التجزي والمالكية المتجزية وهما متنافيان فلا يجتمعان من جهة واحدة

في شخص واحد بخلاف مالكيته لغير المال مثل النكاح والدم والحدود
كما مر لأن المملوكية ليست من هذه الوجوه فلا تكون الجهة واحدة
بحث لأن الجهة إنما تتعدد لو كان مالكية العبد من حيث مالية
المملوكية وبالنسبة إلى المالك أيضا وليس كذلك وأيضا الصحيح هذا
يلزم أن لا يكون الشيء محتاجا إلى شيء ومحتاجا إليه لا من حيث
الوجود من جهة الوجود مهنا وأيضا وليستدل بوجه آخر وهو
أنها يستلزم مملوكية العبد ثبوت مالكية العبد له والجواب أنه من
تعاير الجهة والبعض والصواب أن يتمثل في هذه المسألة بالإجارة
وإذا ثبت أن الرق يبطل مالكية المالك فلا يثبت الأحكام المبنية على
الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد المكاتب التسري لأن الغرض
السرية وهي إنما تفيد الوطء ولا يجوز أن يتمتع المولى لأنه من أحكام
الملك كما لا يملكان الإعتاق لكونه من أحكام الملك وفيه بحث لأن
الإعتاق إزالة الملك فلا يصح لا عبد بحق الملك بخلاف التسري إذ
فيه إثبات الملك فلا يلزم كونه من أحكام الملك وأيضا يصح أن يقال المولى
إنه قد يصح أن في زمان عقد النكاح والتسري بإذن المولى
أسهل من ذلك وما قال مالك نعم إنه يجوز فيهما التسري لأن ملك المتعة
ثبت له بعقد النكاح وهو أقوى من ملك المتعة الثابت له بالتسري
بأن التسري من أحكام الملك والملك عبارة له بخلاف النكاح
ولا ثانية لإذن المولى في إثبات أهلية التسري لهما بأنه في إسقاط
حقه عند قيام أهلية العبد وقد عرف أنه ثابت أنه من أحكام الملك
ثم حكم المدبر والمعلق كذلك وأيضا فمن المكاتب بالإداء الآن المكاتب صار
أحق بمكاسبه لحرية يد استرقاقهم وكذلك حكم التسري له وإزالة الوجه الأخرى
وأيضا ولا يصح منهما حج لا إسلام حتى لو حجا يقع نفلا وإن
كان بإذن المولى لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للرقيق أصلا لأنها بالمنافع البدنية والمالية والعبد

قدم

لا يملك

لا يملك شيئا منهما لأن المالك فيما من ولما المنافع البدنية فلأنها للمولى
لأن ملك العين موجب ملك المنفعة المتعة فيوجب بالتسليم
القرب المبنية من الصلوة والصوم فإن القدرة التي يحصل بها
الصلوة للفرض والصوم الفرض ليست للمولى بالإجماع لعلة تضرر المولى
بذلك وحج يكون محرما نفلا ولا ينوب عن الفرض وإذا حج نفلا
العبد بخلاف العتق إذا حج ثم استغنى فإنه يقع حجه عن الفرض لأن
ملك المال ليس بشرط للوجوب لذاته وإنما الشرط التمكن من الوصول
إلى موضع الأداء بأي طريق وصل إليه العتق وقع عن الفرض كالمسافر
إذا صام أول الشهر ثم سافر إلى موضعه فكان فرضا ولما منافع العبد
فلمولاه وبإذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فيكون له أو واقعا
بملك غيره فلا يجوز في الفرض بخلاف الحج لأن له أما بإذن المولى
يقع الفرض خلف الظهر وصار فيه يسري من حق المولى ثم الرق لا
ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحدود لا أصلا وفيه بحث لأن
مملوكيته ليست من حيث النكاح والدم والحدود ولا يسري من مملوكيته
ومالكيته هذه الأشياء فكان في حق هذه الأشياء كالحر ولا ينافي صلاحيته
لإنسانه والعبودية إعتبر إلى إثبات من المالكية أيضا لأن العبد
مع صفة الرق أصل الحاجة إلى النكاح وإلى البقاء كالحر له ولهما موجب
نفاذ النكاح على إذن المولى دفعا لضرره عنه فإن النكاح يستلزم المهر
وفي الجانب لا يؤذن المولى لضرره لأن المهر يتعلق برقبة العبد إذا لم
يوجد له مال إلى يتعلق وبالنهاية حق المولى ولا يدرى لعانه ويدل على
أنه مالك للنكاح إذا كان لا يؤذن المولى فلو لم يشترط المولى بعد ذلك
صفة عن المالكية بالإعتاق بعد ذلك النكاح ولو جاز لأن الإعتاق كان
المالك للنكاح العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا
عند الإذن فإن حق المولى ملك الإنسان على النكاح فلو كان مالكا
للنكاح لا يملك إجباره عليه ولنا أنها ملك إجباره بحصة المالكية

دفعا

لعانه

عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان الا انه مالك وهذا كان
العبد هو المالك للتمتع بعد الحصار دون المولى وهو المالك للطلاق
الذي هو رفع النكاح فيثبت له المالك للنكاح هو العبد وكذا الدم والكفن
لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما وهذا لا يملك الموت
لان حقه وحقوقه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بما هو
القصاص يستحق له لانه حقه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا
على نفسه لا على حق المولى ويقتل الحر به لانه مستحق على اصل الحرية في حق
الدم والكفن فلا ـــــ وبقي الرق باقي كمال الحال في العلة
الكرامات الموضوعة للبشرية الدنيا لتعريفه عن الكرامات الموضوعة في
الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان العلة فيها ما لا سلالة والتقوى والحر
والعبد متساويان في ذلك لان كمال الحال في الكرامات ليست الغنى والكمال
والرق مشتمل على الهوان والنقصان فيتنافيان فان قيل الذمة فان لا يساويان
فيما يتعلق بالخطاب الله تعالى بالايمان والاستيفاء ويمتازان عن
سائر الحيوان فيكون كرامة وحل النكاح فان استيفاء النسل وهو
وفناء النوع على وجه شرعا فلا يسالم عن الاثم والملائكة كرامة حتى ذلك
بان شرف النبي عليه السلام والولاية فانها تستعبد الغير على الغير شاء او ابى
وهو كرامة لان من يملك السلطنة ثم من نقصان لا شيء الثلاثة
الرق فيما يتعلق به من صفة صفة لانه انسان مكلف فلا بد له من
الذمة لكن لا شيء ما لكنه المالك صفة صفة حتى صحت الهبة كسبه
وماله وقسمه لعمل الدين فاذا انصرف الماذون ولزمت الدين في ذمته
مصرف كسبه الى الدين فان لم يكن له الكسب مصرف ماله الرقبة
ما لبيع الله ولا يباع الرقبة في الدين ما في الكسب بالاجماع لان الكسب
فيستبيح في الدين كالمديون والمكاتب ومعتق البعض عند
ابي حنيفة رحمه الله خاص وكذا دخل النكاح يتعلق بالرق حتى لا
لا يحل له ان يتزوج اكثر من كاملا او امتين وهاك مالك رحمه الله

لم

لم يتزوج له بعد الا ان الرق لا يؤثر في ملكه النكاح هي لا يحل للعبد
من اهليته النكاح وما لا يؤثر فيه الرق والحر والعبد فيه سواء كما في تلك الطلاق
وكذلك الدم فلما لا يؤثر في ابطالها لكن يؤثر في تنصيفها لانه يؤثر في نقصان
اهليته النعمة وتنصيف ما كان متعدد في نفسه كالحد لتنصيف الحد وعدة
الطلاق واقراء البوة والنعمة تنقص كما تنقص النعم وقد روي عن عمر رضي الله عنه
قال لا يزوج العبد اكثر من ثنتين وطلق لانه ثنتين يعني سواء كان
زوجها حرا او عبدا لان الرق كالشيء ينصف على الاصل ان تنصيف
طلاق الحر وهو طلقتين وينصف لا الرق الطلاق الواحد لا يتجزى ويكمل
طلاقين فقال عليه طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك العدة تنصف
في حق الامة فيكون حيضة ونصفا والحيضة الواحدة لا تحتمل التنصيف وكملت
حيضتين وكذلك النعمة تنصف الحد سواء وللامة يوم وقد روي انه عليه السلام
قال الحد سواء من النعمة وللامة يوم وتنصيف الحد بالرق لان تسلط الرق
العقوبة تسلط الجناية ولذا كملت النعمة في حق شخص كانت جنايته على حق
المنعم اعظم من جنايته من لم تكمل النعمة في حقه ولما اثر الرق في تنصيف
النعمة في حق العبد فكذلك اثر في تنصيف العقوبة لقوله تعالى الله تعالى وعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يتكمل تنصيفه واما
فيما لا يتكمل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء قال
واستقصت فيه بنفسه لانه لما كان الرق مانعا لكمال الحال استقصت
فيه نفس العبد عن فيه نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على
عاقله الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف درهم التي هي دية الحر ان استقر
منها عشرة دراهم وفي لانه لو زادت قيمته على دية الحر التي هي عشرة الاف
يجب خمسة الاف لا عشرة دراهم لقول الرسول عليه السلام لا تبلغ قيمة العبد دية الحر
وتنقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا من حكم المسموح عن النبي عليه السلام
ولان تنصيفها لكونها اصلا في الشرع لكون اصل المهر واقل ما يقطع به
يد السارق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف الشافعي
رحمهما الله

يجب ضمانه على القاتل لا على العاقلة بالقيمة ما بلغت لان معنى المالية في الآدمي
راجع على معنى التقويم في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية
يجب التمام ويجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان المولى يجب
بدل المالية يجب التمام بالغا ما بلغت كجناية الغصب فانه اذا غصب العبد وضمنه
لاف او اكثر وملكه في بدن يجب ضمانه بالغا ما بلغت بالاجماع وبحق يثبت الاعتبار
معنى التقويم اولى من اعتبار معنى المالية لانها الاصل والمالية قائمة بها وهذا
كان المعتبر في ايجاب القصاص حيث يصل الى العاقل وفي ايجاب الكفارة حيث يجب
تحرير رقبة معنى التقويم من دون المالية كذا في ايجاب المال واما القصد
فلا يرد لاجل المال رجع جانب المالية بالاجماع ويحقق هذا الموضع ان في العبد
حيثيتين حيثية المالية وجهة التقويم بحيث لم يتعمد اتلاف التقويم يعتبر
المالية حتى الحق المولى بجناية الخطاء والغصب وحيث قصد تعمد التقويم
زجرا عن الفساد كما في العمد محاضا كل الطاهر ان يتقوم قد استقصت لصيرورتها
في معاملة المالك ومعاد اله وبهذا ابطلت عنها الكرامات البشرية واسقطت
قيمتها ملاقاة الحر لان القصاص مبني على المساواة وبهذا الانقطع طرف
الحر بطرفه ولعوقه عم ولتوقه تعالى بالحق والعبد بالعبد وقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس حكاية عن ما كان في التوراة وما نزل عن قوله
عليه السلام مكافأة دماؤهم اما مخصوص او المولى القاتل في الجرح لما علم
من استقاص الحر القيمة ومعاملتها بالمالية فوجب لانه اهل للتصرف اهل على
نقصان قيمة نفسه وبعين لن يحكم حال الانسان في الاصالة بهي مملوك
المالكية والمالكية مالكية المال ومالكية النكاح والعبد ولن لم يكن اهلا
لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف فيه واستحقاق مالكية اليد عليه
كما مر لان الماذون اهل للتصرف ومالكية اليد على كسبه نفسه فلذلك
النقصان في العبد بدل المالكية التي هي مالكية المال وسقط بدله
من بدل الحر باهل من النقص واما لا يرد فانما علم فيها استقصاء المالكية
مالكية وهو مالكية النكاح فانها مملوك مال رقبة بدا وبعض فالكن لا

مملوك النكاح ليست مملوكة فيه استقص بدلها من بدل الحر بالنصف وفيه
بحث لانه كما استقص من حق العبد مالكية المال فكذا استقص مالكية النكاح
من الاربع الى ثنتين من مالكية الطلاق من الثلاث الى الاثنين فيسلم ان يستقص
بدلها بالنصف فالجواب وهذا عند ما الى كون العبد اهلا للتصرف
في المال واستحقاق مالكية اليد عليه مدعيا وقال الشافعي رحمه الله ليس
باهل للتصرف ولا لاستحقاق اليد عليه لان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك فانه يحل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج عن اهلية مالكية
المال واذا لم يكن اهلا لمالكية المال لم يكن اهلا لما يكون المقصود
منه الملك واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد عليها لان الاستحقاق لا يملك التصرف او يملك الرقبة ودون عدم
الاول لن في حقه والثاني يستفيد اهلية التصرف واليد باذن المولى فهو
تصرف للمولى طريق النيابة كالوكيل تصرف للموكل ولهذا في
الكتاب بدنيا به وبحق يثبت الماذون اهل للتصرف بنفسه لا باذن
لان اهلية التصرف باللسان الناطق والعقل المميز وذلك لا يحل بالرق
واذا كان اهلا للتصرف بنفسه يكون اهلا لملك اليد بنفسه لان المقصود
من ملك اليد ملكية التصرف واذا كان اهلا لما هو المقصود يكون اهلا
لما هو كالوسيلة اليه ولما كان محجورا من التصرف لحق المولى لئلا يلزمه
الضرر لو وقع بدون التزامه لا لعدم اهلية العبد بنفسه فاذا اذن
تعلق بذلك الحق واسقط حقه يحصل له ملك اليد كالمكاتب لا ان هذا المكاتب
لازم لانها تعوض وهذا غير لازم لخلوها عن العوض كالاجارة مع العارية
وهذا لا يرد في اذن المولى بخلاف الوكيل فانه يرجع في حق
الحق للموكل فيحصل للعبد ما هو حكم لا اصلي للملك وهو ملك اليد اذ
ملكية التصرف بنفسه التي هي المقصود من الملك دون ملك الرقبة
فانه مشروع للتوصل الى ملك اليد فيكون كالوسيلة والوسائل زوائد
فيكون الاصل للعبد والزائد للمولى بخلاف العبد ثم ما ذكر من

الحكم لا على العبد والزوائد للمولى حولت سوال ومولى تعالى يعني
ان ينقص حد العبد من حد الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته
من مالكيته الحر بالربع فاجاب بان مالكيته التصرف والدليل قوي من مالكيته
الرقبة هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه بحث لان اهلية التصرف بالشرع
والعمل حسية لا شرعية وهذا يوقف شرعيتها على الاذن ويبطل
ما ذكره من كون تصرف ملك اليد شرعا قويا ولما كان محجورا لحق المولى عن
تسليم اليها غير مشروعة بالاذن وليس تسليم شرعيتها ولكن كونه منه
ملك اليد قويا لان المنصوص من ملك اليد ملكه التصرف فلنا لم لا
يكون فيه نوع النيابة كما في الوكيل وانما لا يرجع في ديون الى المولى الى رقبته
وكسبه وما في يده ملك للمولى فيتعلق الدين بها عن الرجوع الى
المولى بخلاف الوكيل وليس تسليم ملك اليد واهلية التصرف لكن ملك اليد
والتصرف الدين منافيهما يكون للمولى وتعبيه فيما فيه ملكه كنفي يكون
كما اصلا الملك ويكون ملك الرقبة مع منافيها الذي هو المنصوص الكلي
والمطلوب لا اصلي من الملك من الزوائد ويتفرع على هذا الخلاف ما انهم في
عموم الاذن للانواع والاوقات وخصوصها فعند ابي حنيفة لو اذن له في
نوع من التجارة يكون ذلك اذنا في الانواع كلها ولو اذن له يوما او شهرا
كان مادونا اليوم لا الشهر لانه لما كان اهلا للتصرف والدين يمنعه
كان كالحر وكالحر كل العبد الكسبي فيكون اهلا للجميع التصرفات في
جميع الاوقات فان قيل ان اذنه في بعضه فان ما في يشترا ثوب
للكسوة او طعاما ورقا لاهله يكون وكالحر ولا يصير مادونا مطلقا
بالاجماع قلنا لان استحقاقه ولو عم السببات لا يستحقه وقال
الشافعي رحمه الله انه ليس باهل للتصرف والعبد نفسه بل بالاذن
كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر
على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف كما في التنصيص
وهذا ـــــ ولهذا الى ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى كالوكيل

فان الملك لا يثبت له بل للموكل ولم يقل الاذن والموكل متعلق بالمولى
حكم صحة العبد في الملك في مسائل فرض المولى وهي كلها يقال الاذن عبارة
مسائل المأذون التي اكثرها كالوكيل عن اصله التقسيم الاول اما اذا
اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده
من تجارة واشترى به وهاب ثم ذلك بعض فاشتراه او اشترى مات
المولى يعتبر ملك ثلثي جميعه من ثلث مال المولى لان الملك لما كان
واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل وما بقي للمولى ملك
في الثلث يعتبر تصرف المأذون والوكيل من الكل الى الثلث كما اذا باع
المولى بنفسه فان عينه يعتبر من الثلث وكذلك الحكم عند ابي حنيفة في المحاباة
يعتبر تصرف المأذون في المحاباة بنفس فاحشة باطلة ولو كان يخرج من الثلث الحال
لان المأذون عنده بمنزلة الملك هذه المحاباة حتى لو باع من اجنبي صح المولى كانت
باطلة ولو كان الذي حاباه العبد بعض ورثة المولى كانت محاباة باطلة بالاتفاق
لان تصرف العبد كتصرف المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء من
ماله كما يجي واخر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة
قائمة او مستهلكة او عرض كل من صحة الجاني وعلى المولى دين يحيط بجميعه
بدون الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه وان فضل من رقبته
وكسبه شيء فهو الذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقراره فيه
كاقرار المولى ولو اقر المولى في مرضه كان دين الصحة مقدما فهذا اصله في
هذه المسائل واما تصرف المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى لعبده في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد في
اصله التقسيم الثاني لو العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة يحجر المولى
كالاول لا يحجر كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل
كالاول لان وكل من يصرفانهم قبل الحجر والعزل ويصرفانهما قبل وكل
يبطل بالحجر والعزل ولو مات المولى صار محجورا لان كما لو مات الموكل صار
معزولا لان المعلق من الوكيل واشترط الصحة الحجر علم المأذون بالحجر كما

يشترط علم الوكيل بالعزل ولو رجع المأذون من غير علم من التجارة ولا
ان يتصرف شيئا ما كان على حريته وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية بيع
الذي بعد العزل ولو اذن للعبد في التجارة ثم من المولى جنونا مطبقا او ارتد
وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل بصيد محرم ولا في جنب
المسائل ومطالبة ما حصل العبد كالوكيل في غير الاذن ولما الرد من قبله
عامة المسائل التي يعتبر مولى فيها كالوكيل مثل ما اذا باع المأذون
متاعا من رجل وتقابضا ثم جنى عليه المولى فوصل المشتري بالمتاع عيبا
فاحتبس فيه العبد لان ملك المولى في منافعه باق بعد الجنى وقد لزمه الجهاد
بما شرع سببه باذن المولى بخلاف الوكيل فانه لا حق للموكل فيه بعد العزل
وقال ـــــ والرق لا يؤثر في عصمة الدم عصمة الذمي حتى صح قتل
بصاحبه ولصاحب الشرع وهي الدم نوعان عمد وخطأ ثم وهي التي
موجب الاثم على تقدير الاذن ولا موجب الضمان اصلا وسواء القصاص او
الدية كمن يسلم في دار الحرب ثم قتله آخر لا يجب القصاص في العمد ولا الدية
في الخطأ ولكن يجب الكفارة والتوبة وهي التي موجب الاثم والضمان جميعا
فان كان عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية وذلك ضمن
كان مشروطا في دار الاسلام على وجه التقادم اما والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة لئن كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا
يؤثر في عصمة الدم حتى كانت مقومة بالاسقاط والتقصيص ولهما
يؤثر في قيمة الدم وهذا حول عاتقك كيف لا يؤثر وقد اسقطت قيمته
من قيمة الحي كما في حال الشرع يسقط القيمة لا في العصمة لان العصمة المؤثرة
ثبتت بالايمان والمقوم بالايمان الذي بالاقامة بها والعبد في كل الاوقات
وذلك لان وكون العبد مخاطبا بالاحكام في العصمة يصلح الحي بالعبد قصاصا
عندنا وقال الشافعي لا يقتل بالحر لاستغراء المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه
القصاص وهو التسوية لان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات كما
وقد يكون في العبد وهي المالكية التي كل سلك الكرامات واضلت

للتسوية بها دل على استغراء الدل كما في الاطراف لا تلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع انها دون الذكر في استحقاق الكرامات وهذا النقض يرد عليها
عند من صح الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولنا ان
نفس العبد معصومة على الكمال مساوية لنفس الحر بدل عليه وجوب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اخلت العصمة اوجب ذلك شبهة الاباحة
فلا يجب القصاص بقتله اصلا ولا عبرة بتفاوت الدل لان الذكر يقتل
بالانثى مع تفاوت الدل وفيه بحث لان القصاص مبني على المساواة
والعبد مباح للعبد وان لم يكن مساويا للحر فلا يصير شبهة وكذا الذكر
والانثى ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه قال ـــــ واوجب
الرق نقصانا في الجهاد لان لا يحل لها الخروج الى الجهاد بدون اذن المولى وهذا
بالاجماع لان الرق كما ينافي ملكه المالك ينافي ملكه منافع بدنه لان بدنه
ملك للمولى ومنافعه قائمة به تابعة له وملك لا يصلح على ملك البيع فكانت
منافعه ملكا له وملك شيئا للمولى عن التبرع اسقط منافع بدنه عن
ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا موجب مطلقا حق المولى مثل العبد
كالصوم والصلوة واما ما فيه مطلقا من حق المولى فلم يصح كصلاة الجمعة
والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى وجهاد الى ولان الرق
اوجب نقصانا في الجهاد لم يستوجب النقص العبد السهم الكامل من الغنيمة
سواء كان محجورا او مأذونا لان العبد من اهل الجهاد بنفسه بل باذن المولى
فلا يستحق بدون الاذن الذي هو اهل الجهاد بنفسه فيعطى قليلا او لما روي
فضالة بن عبيد حمل الى النبي عليه السلام كان يرضخ المالك ولا يكمل السهم قوله
وانقطعت الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة والحل مثل ولاية
القضاء حتى الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا ثبت الولايات
المتعلقة مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر والولاية
للعبد لانها من باب التدبير الحكمة اذ الولاية تستدعي قدرة على الغير بالرأي او
الرق يخل بحكمه وسائر الولاية كما في مالكية المالك لانه ليس له ولاية

على نفسه فكيف يكون على غيره فوق ولهما انه صح امان العبد المأذون لان
القتال للكافر الحربي هو الذي عاقل لان الامان من باب الولاية لانه يمنع
تعرض العسكر للمؤمن فكان فيه تقليد القول على العسكر وقد صح عن
المأذون فقال صح لانه ليس من اقسام الولاية لانه انما حصل لهما بالجهاد
ماذون المولى مصيبا شريكا للغزاة في تقويم اهل الحرب واموالهم ومن يستحق
مصيبا منها واذا امن فقد اسقط حق نفسه من الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم
تعدى الى الغير لضرورة صحته في حقه وعدم تحريه بها سل شهادة بروية هلال
رمضان ما انها ليست بولاية لانه التزام للصوم بنفسه ثم تعدى الى الغير وقيل
روايته الحديث وفيه بحث لانه يكفي لنا تعدى هذا الحكم من الولاية لانه يطرق
التعدي اذ لا مدخل للاذن فيه فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل
المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فيلزم ان يصح امانه كما ذهب
الله محمد والشافعي فيه لشركته في الغنيمة لضعفه لنا لا يصح امانه
لانه ضرر في حق المولى بدون رضاه بخلاف المأذون فالكسب وعلى
هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكيته ما عدا المال من النكاح والدم
والكفر ولان ما ملكه العبد من التصرف لا يمنع ان يتعدى الى غيره فيمنع
ويصح اقرار العبد المحجور ان كان ماذونا بالحدود والقصاص عليه لانه
لما كان كالحر في حق الدم والكفر حتى لم يملك المولى ازالة ذلك والاتلاف عليه
ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص يكون اقراره بالحدود والقصاص
ملاقيا حق نفسه فصار صحيحا كما صح من الحر ولا يلزم صحته لزوم الاتلاف
بالنفس التي هي حق المولى لانه شرط نفس الصحة كما في الامان بخلاف اقرار
العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي حق الغير وهو الطالب
فصار الصحة صحته من وجه وفيه بحث لان الالتزام بالضرر حكم
الالتزام الضرر شرعا وعقلا كما صح من الزوج والسيد مع
صحة الصحة فيهما بخلاف الامان فانه شرع لهم في حقوقهم لمدحهم
على الطريق انه لما تعارض الضمان مع الغنيمة صح اقرار العبد بالسرقة

المستهلكة ماذونا كان او محجورا عبدا باقيا وحد القطع ولم يجب ضمان
المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه وضمنا المال في الحال ان كان
ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال ملاقي حقه ان كان
ماذونا اذ صار منكرا بحجر ذلك وفي حق القطع ملاقي نفسه وكل محجور بالاذن لم
يصح اقراره بدليل انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما
هو استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا لما ان صدور الحد عليه باعتبار انه
ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك حتى يرد عليه الحجر والفك وسوى هذا
المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا وبعد الاعتاق المولى لا قدرة له بذلك وما لا
يملك المولى على عبده فالعبد فيه بمنزلة اجنبي كالطلاق واقراره فيما يرجع الى
استحقاق الحر وكاقراره بالقتل والقتال يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقة
مال قائم بعينه في يد صح في حق المال بالاجماع ويرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال ملاقي حق نفسه وهو الكسب لانه منكر بالحجر فيصح
وفي حق القطع صح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لما مر وفي المحجور لاختلاف
معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لزفر لما مر وهي صح اقراره بسرقة مال
قائم بعينه يقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله
لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يصح في حق
الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وهذا الاختلاف اذا
كذبه المولى وقال المال مالي واما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا
خلاف وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما
بينا انه في ذلك قبل الحر ومن ضرورته وجوب القطع عليه كون المال مملوكا
لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وهو الشيء
بعينه كان مضمونا كالوديعة لعدم الضمان باعتبار المشتري ثم ادعى
البائع ليست الذي عنده بعينه لا يجب ويبطل عتق المشتري وبالقيمة
تسليم المثل ووجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مملوك
لمولاه وما في يده كان في يد مولاه وتصديق المولى فيه بالعتق لا يصح فكذا ما
يسرقه

واذا لم يصح اقراره في حق المال في المال في ملك مولاه فلا يمكن ان يتعلق
في هذا المال لانه ملك لمولاه ولا في مال نفسه لانه لم يقر بالسرقة فيه وفيه بحث
لان الاقرار صحيح في حق المقر لا في حق الغير كما في الاقرار بالدين والعين بالغصب لا اخذ
ولكن لا اخذ فانه يحد دون الاخذ ولا يقال لا يمكن ان يحكم بالمال لكن لا اخذ
لانه لم يثبت لانه كان ولا في زنا لغير لانه لم يقر به وهذا النص دليل على قول
ابي حنيفة رحمه الله لصفاء خاطره لا قول قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال المسروق منه واقراره صحيح في حق القطع اما
مراده كما في ملك دون المال لانه حق لمولاه فصحت ما كان اقراره فيه صحيحا
دون الاخر لان هذا الحكم قد يستقل عن الاخر اذ قد يثبت المال دون القطع
كما اذا شهدا بالسرقة على واحد ثان وقد يثبت القطع دون المال
كما لو اقر بسرقة مال مستهلك قال وهذا الى ولان المولى
ساني مالكية المال وساني جنايته العبد فطالب العبد بضمان الجناية يعني
بضمان العبد للجاني عليه او تولية الجناية حتى لا يجب شيء على المولى
بعد موت العبد لا الى اختيار المولى الفداء بالارش لان الواجب الجناية
الخطاء ضمان متوسط او العلة اداء مال يجب بمقابلة مالية كضمان
المتلفات والجناية والعبد ليس باهل لانها تبطل اهليته وهذا لا يجب
عليه بعقد لا قارب وهو معنى قوله لان العبد ليس من ضمان مالية
ولا عاقلة له بالاجماع لكنه عليهم ولا يمكن ايجابه الدم والعبد مال فيجعل
الشرع رقبته مقام كامل لا الى اختيار المولى فداء وحق يصير الواجب عليه بدلا
الى الاصل وهو الارش في الخطاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل
موجب الجناية خطاء الفداء كما اذا كان الجاني حرا او لتوجه تؤدي العقل
الخطاء وجب عليه الى اهلها ولهما يصار الى رقبة العبد لعدم المال
فاذا اختار الفداء رجع الى الاصل واذا رجع الى الاصل فلا يبطل
بالافلاس لانه لا يعاد بافلاس المولى الى الرقبة وعندهما يصير الواجب
لهم له الحوالة كان العبد اداء الواجب على المولى فعلا بالافلاس الى

رقبته

رقبته كما في الحوالة المستقيمة والحاصل ان المولى الموسر الى الرقبة وعندهما
اذا اختار الفداء وليس عليه ما زاد به الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله ولا سبيل لغيره
عليه وعندهما ان ابى الفداء ولا دفع العبد الى الاولياء لا الى
بيعه من المولى بالفداء فان لم يكن لهم ان يصلوا بعد ذلك على
العبد وصح قولهما ان الاصل ان يكون الكسب مصروفا الى جنايته كما
في العبد ولهما صار الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا العبد
الدفع فكان اختيار المولى الفداء انتقالا من الاصل الى العارض فكان بمعنى
الحوالة فكان صاحب الحق اصيل على المولى فيعاد بالافلاس الى الاصل
كما في سائر الحوالات قال ولما المرض المرض ضعيف
جسمي البدن غير طبيعي فيحرج الكسب ولا غناء لانهما يساعدان
للبدن يحبس بهما البدن والمضعف بالنوم والكل لانهما طمسان وهي لا
ساني موت الحكم عليه سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوجات واولاد العبد او
لا كموت الكل الى المالك والملك بالبيع والهبة ولا اهلية العبد لانه لا
يحل بالقتل فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاهلية كان
ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسبب حق الغير لكنه لما كان
سببا للموت بواسطة مرادف الالام والضعف والموت على الخلافة الورثة
والغرماء في المال لان الموت يبطل اهلية المالك لخلافه اقرب الناس اليه
وبحسب الدين فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مستولا بالدين متعلقه
الغرماء في المال كان المريض من اسباب الغرماء والورثة مالك فيكون
تعلق به نوع اضطرار الى التعلق فيكون من اسباب الحجر لكان صيانة لحق
الورثة والغرماء فثبت الحجر بالمرض لاجل الاتصال بالموت مستندا الى
اول المرض لانه سبب من اوله متصل بالموت صيانة حق الورثة والغرماء

ومن تقدم الدين في حق المورث لتعلق حقه بهذا القدر وصح
في حق الغريم لكن كان الدين مستغرقا ولا يثبت الحجر فيما لا تعلق به حق
الغريم والوارث وهو ما زاد على من لم يكن له وارث او على ثلثي ما
بقي من الدين ان كان له وارث على الصحيح لكن لم يكن عليه دين وما تعلق به
حق المريض ولم يتعلق به حق العين كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح
فهي المسئلة وهي ما لم يعلم قبل ايضا له بالموت لانه يتصل به لولا
لا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق وكل تصرف واقع من المريض يحتمل
النفيض كالهبة وبيع المحاباة يجب القول بصحته في الحال للشك في ثبوت
الحجر وامكان التدارك بالفسخ والبعض لو اتصل بالموت ويصح الكفالة
الى الفسخ وكل تصرف لا يحتمل النقيض فهو كالمعلق بالموت كالاعتاق
اذا اوقع على حق غريم او وارث فان اعتق المريض عبدا ومن ماله
المستغرق بدين او بوارث كالعتق عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله يحكم
صحة المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وفي سائر
الاحكام واذا لم يكن اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء
بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ الحال لعدم تعلق حق الغير به بخلاف
اعتاق الراهن فانه مع تعلق حق الغير به وهو المرتهن ينفذ في الحال
لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك
الرقبة وصحة الاعتاق مبنية على ملك الرقبة دون ملك اليد وهذا اصح
وعتاق الآبق مع انتفاء اليد لبقاء ملك الرقبة وكان القياس ان
لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالنفقة والصدقة
وهو ما وجب لحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والصدقة والنظر والكفارات
وغيرها والوصية لانه لا يقابل بالقبول وبادا الحقوق المالية لما قلنا
ان المريض من تعلق حق الغير بماله وذلك موجب الحجر وهذه
الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح
من العبد والصبي كما ان التبرع صورة لكن من الثلث نظرا له وان لا ينبغي

عفوه

مفروض ماله مقصود عليه فيصح عند طرفي ابتداء المسئلة الى ثلاثي ما فوق
فيه نظرا للشارع له ثلث ماله ليستدارك به بعض ما فرط فيه لقوله عم ان الله
تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوها حيث
شئتم ولكن ولما تولى الشرع لا يصار الورثة الى الميراث
كان لا يصار الورثة في ابتداء الاسلام تعويضا الى المريض بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف وكان يجري في ذلك مثل الى المعنى ومعناه للبعض بقوله
ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين غير مضار وصية من الله
عم ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فتولى الشرع
ايضا الورثة وابطل ايضا المريض لان يصح لعجز العبد عما يملكه والمصلحة كما
قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا ولما تولى الشرع ايضا
المريض وتولاه بنفسه يصح تحويل الصحة الى الكل فيبطل ايضا من
كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وحكما سواء كان لا يصار من ثلث المال الذي هو حقه او
من جميع المال لان الشرع لما حجر عن ايصال المال الى الغير الى ورثته من ماله صار
صورة ايصال النفع ومعناه وحقيقته وحكمه سواء لان الصورة المشهود
ملحقان بالحقيقة في موضع التحريم كما من امثلة هذه الاشياء ايصال الصورة
مع المريض من الوارث بسائر اعيان التركة فانه لا يصح فعلا عند
ابي حنيفة رحمه الله سواء كان مثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة
اذا لم يكن فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الورثة وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي
وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ابرأ بعض ورثته بعين من اعيان ماله وهو محجور عليه
لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احدهم شيئا من المال بنصيبه من
الميراث وهذا لان حق الورثة كما تعلق بالمالية تعلق بالعين ايضا بينهم
حتى لو اراد بعضهم ان يحمل نصيبه من المال لا يملك ذلك بدون
رضا الورثة فصار ايصاله صورة من حيث انه اتلاف له بالعين وان لم يكن
حتى لا يستحق ادخال العوض منه فكان لا يصار معه لا جاز وبقي ان المريض اذا

اقرب بعين او بدين لوارثه لا يصح عند باطلا فالشافعي يقول لكنه لعرض
ايصال النفع الى الوارث فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا
صورة فيكون حراما لان شبهه الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار له بغرض دين
ومثال صحته طلاق فلهذا لم يذكر المصنف ومثال الشبهة اذا باع
المريض الكفالة الجيدة بالرديئة او المتقومة الجيدة بالرديئة من وارثه ويرد
عليه بان شبهة الوصية بالحدوث اذ عدوله عن طلاق الجنس الى الجنس
دليل على ان غرضه ايصال منفعة الكفالة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة
بالجنس بتوهم جيد ما يرد بها بدلا ويتقوم عند المقابلة بغير الجنس فيتوهم
الكون في حق الورثة ولكن كانت المقابلة بالجنس دفعا للضرر عنهم كما
يتوهم في حق الصغار والصغار دفعا للضرر عنهم فان لاب او الوصي لو
باع ملك اليتيم من نفسه او من غيره يتوهم الكون فيه حتى لم يجوز الكيسانية
من ماله بالرديء من جنسه اصلا كذا ههنا لو باع الجيد بالرديء من جنسه وهذا
خروجه من الثلث ولو لم يكن الحدوث معتبرا لاعتبر خروجه من جميع المال
هذا وفيه بحث لان قول الشرع في الثلث الى الثلث حكم لا يجوز وصية للوارث
من الثلث فان قيل العموم قوله عم لا وصية لوارث قلت بعد التخصيص
بالثلث لسياق الحديث وهو قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا
وصية لوارث والعطاء اكثر انما يكون من الثلث ولنا ايضا ان العموم
المضمر للعموم وهذه لا شيا لعبت كذلك فكيف يندرج في المنسوخ قال
ولنا الحيض والنفاس اكثر لغة عبارة عن الدم الخارج من الفرج قبل تمام
خلقة الانسان اذا خرج منها دم وفي الشرع عبارة عن الدم الذي
يتغذى به حكم المرأة بالسن لا عن الداء والصغر ولا يتوقف رحم المرأة عن الرعاف
والرمد الخارج من الجراحات وعن رحم لا يستقاض فاسد دم عرق الاستحاضة
ويتوقف السلس عن الداء عن النفاس وانما في حكم المرض اذ المنفي اذ حكم
المريض حتى اعتبر خروجها من الثلث وبالصغر عن رحم مراهقة تنتج سنة
فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس للدم الخارج عن قبل المرأة عقيب الولادة

وهما لا نقدر

وهما لا نقدر ان العلة لا العلة الوصف ولا العلة للاداء لانهما لا يخلو
بالله ولا بالعمل والتمسك ولا تقدر الدرب لكن لا يجوز اداء الصوم
والصلوة معهما وهذا في الصلوة قياس وفي الصوم على خلاف
القياس لانه صحيح من الحدث الاصغر والاكبر الا انه روي عن النبي عم
انه قال لحائض تدع الصوم والصلوة وتسقط الصلوة بالكلية دون
الصوم فانه يجب قضاؤه لان اول الحيض يلحقه ايام وليالها والى خمسة
عشر ايام والنفاس اكثر من مدة الحيض عادة فيكون الصلوة
فيهما فيلزم الحرج في قضائها والحرج مدفوع شرعا لقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج في قضاء الصوم لانه مثل الاداء في
عدم الاضطراب مع مثله قال ـــــــ واما الموت الموت يجري في الجنس
الذي ليس فيه جهة التقدم اصلا بخلاف المرض والجنون والرق والصغر
ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما احكام الدنيا فاربعة
احدها من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم الثاني ما شرع عليه الجائز
عنه والثالث ما شرع له الجائز والرابع ما لا يخلو لتضاؤه جائزة كما في
الكل اما الاول وهو من باب التكليف فيسقط عنه لفوات محله وهو الاداء
عن اختيار فيسقط عنه الركوع الواجب عليه حتى لا يجب اداؤها من السكر
لان المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل عندنا وقد فات فقال الشافعي
يجب عليه ركعة لان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو طفر
المعسر بمال الركوع كان له ان يأخذ مقدار الركوع ويسقط عنه الركوع عنه
كما في دين العبد عند المولى له ولانه لا يخلو ولا يسقط به الركوع عنه وكذا
حكم سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما يتعلق به الاثم
لان الاثم من احكام الآخرة وهو يلحق بالاحياء فيه كما في نوم وما شرع عليه
الجائز عنه فان القسم الثاني وهو الاخير من الثلث يكون متعلقا بالعين
او بالذمة فان كان يتعلق الرهن بالمرهون ويتعلق الاجر بالمستأجر
ويتعلق المال بالمغصوب ويتعلق البائع بالمبيع ويتعلق المودع بالوديعة

تاويل

سمى متعلقا بالعين على المعنى او المذكور لان فعل العين في العين عين مقصود
اذ المقصود في حقوق العباد هو المال فسمي حق العبد فيها وان
فات الفعل وان كان متعلقا بالمالية من لم يكن وصوله طريق البدل
او لم يكن كوجوب الوصية بالمعاوضة فان كان دينا لم يتعلق بعين
ذمة المتوفي بعد الموت شرعا ما لم يضم اليها مال او مما ذكر الدين
وتوثيقه الكفيل وح يصير ذمة المتوفي كالمحتبسة فيتعلق الدين وان
لم يكن المال ولا الكفيل لا يتعلق الدين فيه وهذا اولى لان ذمة الميت لا
تحتمل الدين بغيرها فاذا اوصى به لا يصح الكفالة عن الميت لا اذا بقي
منه مال او كفيل اذ عوارض الذمة وعدم المال والكفيل يبقي الدين
كالباقي فيبقي احكام الدين لتولت محله ولا يلزم على ما ذكرنا صحة الكفالة
عن العبد المحجور اذا اقر بالدين وكفل عنه رجل ح يصح منه حتى لا
يطالب بالدين لان ذمته كاملة في حق نفسه لانه حي عاقل بالغ مكلف
يمكن مطالبته بان يصدقه المولى في دعوى الدين فيطالب في الحال او يعتقه
فيطالب بعد العتق وح يصح كفالته بخلاف الميت فيه واما ضمت اليه
المالية في حق المولى حولت عما قال وسوانه لما كانت ذمته في حق حتى
ان لا يحبس بماليته الرقبة اليها لاضمامها الدين كما في الحر وقد مر انه يجب
ما جاب بانه لما ضمت ماليته الرقبة الى الذمة لاضمام الدين في حق المولى
لتمكن استيفاء الدين من المال الذي هو حق المولى اذ اطلق الدين في
حقه لا لان ذمته لست كاملة في حق نفسه وما لا من حيث ذمته
والشافعي يقول يصح الكفالة عن الميت وان لم يكن مالا وكفيلا لان الدين
واجب عليه بعد موته وهذا مطالب في الآخرة ولو ظهر له مال يطالب في الحال
ولو تبرع لصرف الميت بالاداء يبرأ هو كما استيفاء ملنا لا نسلم انه مطالب
في الدنيا لانه خرب ذمته ولا مال ولا كفيل فكيف يصح المطالبة هذا
اذا لم يكن المتعلق بالذمة طريق البدل اما اذا كان طريق البدل
كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لحال الذمة

فوق

فوق ظلها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت اولى به لا
ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا للورثة
الوصية ولصح الدين فيجب تصحيحها نظرا له ما ـــــــ واما الدين
شرع له في التبرع الذي شرع للعبد وهو التبرع الثالث فبناء على
حاجته لانه مخلوق عاجز محتاج والموت يأس عن العجز والاتيان بالحاجة
فيرعبه ما يتدرج به حاجته فيتبرع لما كان مشروعا له لحاجته ما
تنقضي به حاجته وهذا قدم جهان على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها كما ان لباسه حال حياته مقدم على الدين حتى لم يكن للغرماء
ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها وانما تقدم التجهيز على الدين
اذ الممكن حق الغرماء متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون والمستاجر
والمشتري فيبطل التعلق والعبد كما في وغيرها وصاحب الحق احق
بالعين واولى بها من غيره فيسارع الى التجهيز ثم بعد الجهاز ديونه ثم الوصية
وانما قدم الدين على الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان ابتناء
الواجب اهم من التبرع ثم بعد الدين وصاياه من ثلث ماله وانما قدم وصاياه
على الميراث اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الورثة
عن الثلث لحاجته الى تداركه ما فات في حال حياته ومن الحاجة اقوى
من الحاجة الى خلافة الورثة عنه في المال فتقدم على الميراث كيف وقد
نص عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصيته الى
بيت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لاقرب الناس اليه لكن
استفاده ملك الميت بمنزلة استفاده بنفسه فوق نظر له متعلق بالجميع
لان ثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا للان التبرع راجع اليه
في الكل كما بينا فوق وهذا الى وبقاء ما يقضي به الحاجة بعد الكتابة
بعد موت المولى بالاطلاق لان المولى يحتاج الى ولد لانها اعتاق
يحصل له الخلاص من العقاب لتولده من اعتق رقبة اعتق الله بكل
عضو منها عضوا منه من النار ويحصل بولد الكتابة لتحضار ديونه ومع

الورثة وكذا موت الكتابة بعد موت المكاتب لم يبق منه مال بقي بدل
كتابته عن مال الذي مات بقي بدل كتابته فهو حي بدل كتابته منه ويحكم
بحريته في الجزء من اجزاء حيوته حتى يكون الباقي من مال موروث ورثته
ويعتق اولاده المولودون قبل كتابته والمستولدة قبل كتابته وهذا
عند ابي حنيفة وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله
عنه ينفسخ الكتابة بموت المكاتب والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي
وجه المكاتب الذي اخرجه طائعا لانه يجد بها شرف الاحرار وبطل الشرف
في اولاده وبقي ماله لورثته وان لم يبق له مال بقي مكاتبا لكن يبقى له اولاد
مولودون او مشروون حالة الكتابة موجد الباقي حاني الابهم ومكاسبهم
ويعتق الكل وان لم يبق له مال ولا ولد يموت عبدا بالاجماع قوله وقولنا
عطف على قوله بعد الى ولعله ما يقضي به حاجته بعد الكتابة
وقولنا الى الكتابة المراد بعد زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك للزوجة بملك النكاح وملك النكاح يرتفع بالموت وبقي العدة وهي
من النكاح وان يقوم مقامه في حل المس والنظر في حاجة حاجته
حالة الموت وهي الغسل بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
لان النكاح ارتفع ولم يبق الزوج بعلا كتعلق المرأة في العدة فلا يبقى
له حل المس والنظر وهي مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ
الميت ليس محلا للتصرفات الخصوصة بالمملوكة ولا يمكن ابقاؤها
كالحاجة المرأة كما في حل الرفع لان المملوكية صفة على المملوك
لا صفة له وقال الشافعي يجوز للرجل ان يغسل امرأته قال
وهذا الذي ذكرنا ان الشرع للعبد بقي بعد موته بقدر ما يقضي
به حاجته تعلق بالمنقول ما لم يؤد الى تعلق القصاص مثلا اما لقضاء
او يعفو بعض الورثة او يتبعه حتى يقضي ديونه ووصاياه ويجري
فيه سهام الورثة كما في التركة وان كان الاصل وهو القصاص بين
الورثة ابتداء لا انه سبب للمنع ثم انتقل اليهم كما في سائر الحقوق وكل

منه

لان القصاص شرع لدرك الثار وشفاء الصدور اليهم لم يبق اهلا لهذا
لا شأنا ولا حاجة له اليها وهذا اشارة الى القسم الرابع بل يحتاج
الى ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه وهو المال وسبب القصاص انتقل للمقتول الى الحق المقتول
لان المتلف قسم وحيوة لكن ثبوت القصاص عند انقضاء الحيوة
فلم يبق اهلية ان يكون له موجب ابتداء الولي القائم مقامه على
سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى بكسب عبده المأذون ابتداء
على سبيل الخلافة عن العبد والاصل انه انتقل للمقتول مع عفوه عنه
قبل انقضاء الحيوة والاصل انه يخلف الوارث منه ابتداء مع عفو الوارث
قبل موت المجروح واذا ثبت انه للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال
الذي للقصاص قضاء للورثة ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق
ومن غير ان يجري فيه سهامه كما ثبت للخلف لا بعارة لا اصل في الحكم
لان الخلف صلح لجوائح الميت يحمل كسائر التركة حتى تقدم حق الميت
فيه على حق الورثة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال
كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية عند اختلاف حاليهما وهو ان
الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث فكذا هنا قال ولما
لاختلاف

لاحكام الآخرة احكام لا حد لها بعد ما يوجب له على الغير مظلمة الغير على
من الحقوق والمالية والسمعة والعرض وما يجب عليه من الحقوق مظالمه
على الغير وهذا الشرح من احكام الدنيا واسباب احكام الآخرة وما يلقاه من
الثواب والكرامة بواسطة الايمان والطاعات والحسنات وطلبات الدنيا
وما يلقاه من العذاب والملامة بواسطة المعاصي والمعصية والعبادات
وهذا ان من احكام الآخرة وفي جمع من جهة من الاحكام حكم الاحياء
لان الغير للميت بالنسبة الى حيوته الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع في الخروج والحيوة
بعد الممات والاحكام الآخرة وكان للميت فيه حكم الاحياء فيرجع الى الاحكام

للغير

لآخر كما ان للحسن حكم الاحسان وما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح
له الوصية وموقوف الميراث لان التقرب لهما انما وضعه من ربانى لكنه لو
منع من ضرر الشرك فى

فصل

فى العوارض المكتسبة
العوارض المكتسبة نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول
فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الثانى فالاكراه
وعرفوا الجهل بانه اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه
بان الجهل قد يكون بالمعدوم والمعدوم ليس بشئ ولنا ان المعدوم ليس
بشئ فى الخارج والمراد التعريف لا ادراك نفس ضرورة بل علمه قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله تعالى ولا تقولن لشئ انى
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله او يدل الشئ بالمعنى وقيل الجهل عدم
العلم عما من شأنه العلم احترز به عن العدم والحادث فانهما لا
يوصف بالجهل مع تحقق عدم العلم بهما ثم الجهل ايضا نوع جهل
باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا والآخر وجهل وله شبهة لكنه ايضا
باطل لا يصلح عذرا له لآخر وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما
الاول وهو الجهل الباطل الذى لا يصلح عذرا له لآخر فهو الكفر بالله والرسول
لانه مكابرة وجحود وهما لا يكابر معقول العلم ووضوح الدليل قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولو قال المدعى
علم عند القاضى بعد دعوى المدعى انا الجحد ولا يكون حكما قبل
منه وجه بحث لان لا انه دلت على خلو الجحود عن العلم ولا الكافر
ذكر بعد ذكر الايمان هو كذلك لغة لكن وصف الجهل به لا يناسب تعريف
الجهل والمكابرة مناسبة لانها تطلق على الانكار مع وضوح الدليل
فالكفر مكابرة بعد وضوح الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال
عظمته والوهيته ونبوة محمد لا يخفى على احد كذا ادلة عجز
الرسول من القرآن وغيره من الاخبار الدالة على نبوته لاشتمالها
على المعجزات والحكم التى ليست كلام احد من الحكماء والعلماء فلذلك

لم يحمل جهل الكافر عذرا له فى الآخرة انما قد يعتقد فى الآخرة لانهم
اختلفوا فى اعتقاد الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة
رحمه الله انها صلح دافعة للتعذيب دافعة لادلة الشرع فى
الاحكام التى يحمل التعذيب حتى صبى الخطاب قاصرا عنهم فى احكام الدنيا
وكانهم على الجهل وتمهيد العقاب لآخر لقوله تعالى انما نملى لهم ازدادوا
اثما ولهم عذاب مهين لا يحتمل السدل فلا يعطى الكفر حكم العدم اصلا
يحمل الخطاب بتحريم الخمر كانه نازل فى حقهم فى احكام الدنيا
التقويم والحاق الضمان وحرمان الميراث وما اشبه ذلك وكذا الكافر يرجع
لنكاح المحارم منهم حكم المعصوم اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا
محصنين لو زنا ظهر قاذفهما واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح
قضى بها عنده واما الشافعى فيحمل اعتقادهم دافعا للتعذيب من الاخرى
حتى لا يحد الذى لبس الخمر واما سائر الاحكام فلا ثبت وان قلنا الجهل
اصلى لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فكيف
تكون مكتسبا والمكتسب الذى انما هو العلم الذى هو ضده قلت ما
تكون العبد متمكنا من ازالته ولم يزله يكون مكتسبا له لكونه عن ازالته وعن
الجهل ايضا من مخالفة الدلائل الناشئة عنه والعقل اتباعا للهوى كما
لاصحاب الهوى يكون مكتسبا وجهل موجود الذى دون
جهل الكافر ليس القسم الثانى من الجهل وهو دون الاول لكنه
لا يصلح عذرا له لآخر ايضا كالاول وهو جهل صاحب الهوى صفات
الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حتى اذا قالوا
ان الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا فى
سائر الصفات وهذا الجهل وان كان دون جهل الكافر لانه انما نشأ
لعلوهم فى التوحيد مستدلين بان الله تعالى منزه عن التركيب فى
الذات كيف بان كانت له صفات لكانت قديمة لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى اعتبار الذات واثبات الاعتبار كازل ساعة التوحيد

لكنه جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى انزله بعلمه لن الله
هو الرزاق ذو القوة المتين والبيان منا ما انزل الله لرسوله وصل
على الناس الى غير ذلك من الآيات فانها دلالة على الصفات وبيان الدلالة
واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا بد من تحققه بمعنى العلم فمن
لم يكن له العلم يكون اطلاق العالم عليه بطريق المجاز او الفرض كما يسمى
الولد عالما والمفتي عنا وكذا في باقي الصفات ومعنى الوجود
ان يكون ذات آخر في الازل مستقل بنفسه لا ان يكون صفات قائمة بذاته و
كذا جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه
مشبهين الله تعالى بخلقه وصفاته وهذا دليل شاهد استدلالا بالمعقول
وجاء دليل بل نظري كالان ما سبق اطلاق العالم وما سواه يحتمل المتعلق
بدون المتعلق كالارادة بلا مراد والعالم بلا معلوم كالعلم يكون
الشغل المعين موجودا الآن والخطاب بلا مخاطب لكنه جهل باطل لوضوح
الدليل على خلافه ان نعم الان هذه الصفات لغة شائع يعتبر امر ذلك
لورود ذلك لان صريح العقل دال على تنزهه عن الجسمية والجهة
واستحالة التغير على الله تعالى وكونه محلا للحوادث فعلم عما يقال
موصوفا بضده ولا ارادة حادثة لن يكون لله والمراد حادثا بان يكون
المراد وصفه في حين معين وجاء العلم في الازل يكون الشيء موجودا
في الوقت الملائم لان الله تعالى منزه عن الزمان كما هو منزه عن المكان
فلا يكون لما مض والحال والمستقبل لان هذه من عوارض الزمانيات
فيعلم كل شيء بحسب زمانه وحاله كما هو وكذا حكم الخطاب فلا يدل العتق
لمن في كتب القوم ذكرنا في كتاب الصحائف في شرحه وكذا جهلهم
باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر
والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عاد ون الترك
وجواز اخراج اهل الكبائر المؤمنين من النار وانكارهم اياها ومثل

انكار الجهمية جاحد لكنه واصل واما ايضا جهل باطل لان الدلائل باطلة
بين الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تقبل التأويل فالجهل
بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر بالكفر وجهل الباغي لانه
مخالف يعني كذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام طائفا الى
على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد لا يصلح
عذرا لانه مخالف للدليل الواضح لان الامام المسلم اذا كان عادلا
يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع ولئن لم يكن له تأويل يحكم حكم
النصوص وذلك مثل الجماعة الذين خرجوا على علي رضي الله عنه وقالوا لن
يكون محاربة لما عجزوا في القتال عسكر علي رضي الله عنه جعلوا
المصاحف على رؤس الرماح وقالوا هذا وحكم كتاب الله ندعوكم الى
العمل به فاجاب علي رضي الله عنه وامتنعوا عن القتال ثم اتفق المؤرخون على
ان ماخذ الحكمين من كل جانب من اتفق الحكمان على امامته هو الامام وكان
على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع اصحابه عليه معتقدين ان ماخذ الامام
امامة على رضي الله عنه وكان الحكمان مواضعهم على ذلك لتقطع المخالفة
من الجانبين فاختير من جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري وكان من
شيوخ الصحابة وكان رجلا سليم القلب ومن جانب معاوية عمرو بن العاص
وكان رجلا داهيا مكارا فقال لابي موسى الطريق ان نعزلهما اولا
ثم نسمي عليا ولقد فهم فقال ابو موسى وقال لابي موسى انت
اكبر مني فاعزل عليا اولا فتقدم ابو موسى المنبر وحمد الله ودعا
للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتن ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال
اخلعت عليا من الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد
عمرو وحمد الله تعالى ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتن ثم
لقد خاتمه واخذه في اصبعه وقال اثبت معاوية في الخلافة
كما اثبت خاتمي هذا في اصبعي وعرف اصحاب علي رضي الله عنه مكرهم وقام
ذلك من بينهم فخرج علي رضي الله عنه فيمن معه من اثني عشر الف رجل من

عسكره راعين ان علينا الذب على الحق ولا لما كان راضيا بالحكم
ولاه بوكل فكم الله ولصد بحكم لكانكم وسو معصية توصلا نعم الى فهو الجهل
الكوارج وزعموا ان الذين كفروا منهم جهل بالدليل لمخالفته للدليل
الواضح لان امامة علي ثبت باعتبار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار
كانت لعامة من قبل ولقوله عم تعالى بلغوا سنة واستشهد علي
ثم
على راس ثلاثين سنة من وفاة النبي عم وانما رضي بالحكم اعتمادا على
انه لا يخالفه لقد لطهر حقه امامته وبسكون الفتنة والرضا بحكم الحاكم
فيما لا نص فيه اجمع عليه المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب
فكيف يكون معصية وهذا الجهل وهو جهل صاحب التوبة وجهل الباغي
لما كان مأولا بالقتل كان دون جهل الكافر وهو لما كان من المسلمين
او من يحمل الاسلام الى يتخذ الاسلام محلا الى دعاة الى يدعي انه مسلم ولان
جمع من الاسلام كعلماء الروافض ادعوا غلط من قبل اولى بتسمية على
ثم اهل الصفر وعلماء المجسمة لو منا مناظرة والدراية قبول الحق بدليل لانه
يعتقد الاسلام معا الوسلم انه حق فامكن مناظرته والزام الحجة عليه
فلم نعمل بتأويله الفاسد بخلاف الكافر فانه لم يسلم الاسلام ولا دليله
فلا نعمل مناظرته فاذا لا يعمل الباغي الاموال والدماء بتأويل الذي
مباشرة الذي كفر لا يحكم باجتهادهم في حقهم كما حكمنا بابامة الحسن في
الكافر باعتبار انه لا يلزمه الحجة الاسلامية فلهذا قلنا ان الباغي
اذا اتلف مال العادل او نفسه او نفسه له ضمن كما لو اتلفه غير البغاة
ولانه الالزام وكذلك سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم
وولاية الالزام باقية عليه فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام
بالحجة لحلول الالزام عن الفاسد والحكم يبقى باستقرار الفاسد فوجب العمل
بتأويل الفاسد وهو لا يوجب ضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لو
توجد به اهل الحرب بعد الاسلام وبعد الخلاف لانه فان الباغي باغ ولو
كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع هذا اذا ملك المال في يده فان

بالمرة

بالمرة

بالمرة

مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى ان لا ترتابوا والحديث المشهور وهو قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر في هذه المسائل ونظائرها لا يعتمد لكونهم
على القياس فذلك عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان
اعتمد على اخبر فذلك عمل بالخبر من السنة على خلافهما او خلاف
احدهما فيكون فاسدا فالنوع الثالث جهل يصلح
شبهة لان شبهة دارئة للحد وما يوجد فيه معنى المنع عن الكفارات او
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح لا يكون مخالفا للكتاب او
السنة المقبولة او في موضع الشبهة او في موضع الاشتباه ولم
يوجد فيه الاجتهاد كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة تفطر ثم لم يلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد
لكن يشترط ان يكون ظنه معتمدا على هوى فقيه بالفساد كفتواه
لا وذلك ان الحجامة تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة وكذا
اذا ادعى ان الحجامة تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة وكذا
اذا ادعى ان الحجامة وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
تاويله فلا يجب الكفارة عنده عند محمد خلافا لابي يوسف واما اذا لم
يكن شيء منهما بل احتجم وظن ان ذلك مفطر ثم اكل متعمدا على ذلك
الظن فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق علمنا قوله لانه جهل في موضع
الاجتهاد اي موضع الاختلاف قوله ومن رمى صيدا الجهل في موضع
الاشتباه الشبهة الدارئة للحد وهي شبهة في الفعل لا في الحل وتسمى شبهة الفعل
الاشتباه لانها تشارك الاشتباه وشبهة في الحل وتسمى شبهة الحكم
ما الاولى ان يكون الانسان مالكا لشيء بدليل لكن دليلا فيه ولا
فيها من الظن لتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي
للباحة للحرمة في حالة مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا
النوع لا يتوقف تحققه على الخاص لان المؤثر في الاسقاط هو
الدليل الشرعي وذلك لا يتاثر بالظن وعليه مسائل القسم

الاول

الاول وطي الجارية ابنه او جارية ابيه او وطي الرجل جارية امرأته
فان مالك طنت انها تحل لي لا يجب الحد عندنا ومالك يوجبه بحيث لكن
وطي جارية ابيه وقال ظننت انها تحل لي ولنا انه قد تمكنت شبهة
شبهة لاشتباه لان الاملاك متصلة بالابناء والاباء والمنافع بين
وهذا لا يقبل شهادة البعض على البعض بعد اجتنابهم الكل
بخلاف جارية ابنه او امته لما بينه المانع بقاء القسم الثاني وطي الاب
جارية ابنه فانه لا يحد عليه لكن ولن مالك علمت انها على حرام لان الشبهة
شارت من الدليل الشرعي وهو قوله عم انت ومالك لابيك وهو دليل
ثابت لانه ترك صيغته بالاجماع فشارك شبهة في الحل فيكون الظن
وعليه سوا في سقوط الحد وذلك والنوع الرابع جهل يصلح
عذرا كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام يكون
عذرا في الاحكام حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان
عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤها بعد العلم بهما ومالك في قوله
يجب عليه قضاؤها لان بقبول الاسلام صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عنه
خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولنا الخطاب خفي في حقه لعدم
بلوغه اليه فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من
قبل صفة الدليل في نفسه بخلاف من اسلم في دار الاسلام ولم يصل حتى
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاؤها اذا علم لانه في دار شيوع الاحكام
ووجود الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فبترك السؤال
والطلب يتقصر منه فلا عذر كمن لم يطلب الماء في العمران طالب الماء
معدوم تيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر بترك الطلب
في موضع الماء عالما بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفاوز على ظن عدم الماء
وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع
لانه موضع عدم الماء ظاهرا وفي ظنه جهل مسلم في دار الحرب حصل

الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالإذن ومنه إلى العزل والخيانة
لا يصير وكيلا إذن علمه بالوكالة ولا العبد مأذونا ما دام لم يعلم بذلك
وح لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى حتى لو وكله بيع شيء فباع
إليه الفساد ولم يعلم الوكالة حتى فسد ذلك لم يضمن شيئا ولو وكله
بشراء شيء بعينه ولم يعلم وإشراء بغبن يصح وبعد العلم لا يصح
ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف
على إجازته كبيع الفضولي وذلك لأن في الإطلاق نوع إلحاق الضرر
على المطلق وهذا يلزم الوكيل والعبد صيغة العقد التسليم
والتسليم والطلب والمنازعة ويصح على الوكيل شراء شيء وكيل الموكل
بشرائه بعينه وبيع شيء وكله ببيعه ممن لا يعلم بهما بأنه وكيله
ويطالب العبد بعد بعض فإنه بعد الإذن ولم يكن مطالبا بها قبل الإذن
ولو كان كذلك فلا يثبت حكم الوكالة والإذن قبل علمهما لدفع الضرر عنهما
لا يرى أن حكم الشرع في حق المكلف قبل علمه به فعلى هذا لا يلزم حكم
العبد على غيره قبل العلم وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر
بالحجر عذر لخفاء الدليل ولدفع الضرر عنهما سواء العزل والحجر إذا الوكيل
متصرف على أن يلزم تصرفه على الموكل والعبد متصرف على أن يقضي
دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم تصرف الوكيل على نفسه ويتأخر
دين العبد إلى زمان العتق من خالص ملكه وفيه دفع الضرر بالأخفى
فتوقف ثبوته على العلم وكذا وصل المنع بالبيع يعني جهل بيع
حال يكون عذرا حتى إذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له الشفعة وجهل
المولى بجناية العبد عذر لأن العبد الخاطئ جنايته خطأ يكون المولى
مخيرا بين الدفع والفداء وهو لا يرشد فلما تصرف المولى في ضمان الجاني
بالبيع أو الإعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته صار مختارا للفداء لأن
لم يعلم الجناية والتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء إلا
يحتمل علمه بأنه الأقل من القيمة والأرش ويصير جهله بالجناية عذرا

وكذا

وكذا جهل الثيب البالغة بالنكاح الأول يكون عذرا حتى إذا سكتت
قبل العلم بالنكاح يكون لها الخيار بعد العلم أما إذا سكتت بعد العلم
يكون ذلك رضا ولا يبقى لها الخيار وذلك لأن دليل العلم خفي في حقها
لأن هذه لا تؤمر بالتكلم مشهورة وتستبد صاحب الولاية بالبيع بالخيار والولي
بالنكاح فلا يلزم العلم للشفيع والمولى والمرأة بعد لا يؤمرون كل واحد منهما
الزام ضرر حيث يلزم على الشفيع ضرر إكراه بالبيع وعلى المولى
الدفع أو الفداء وعلى المرأة إحكام النكاح بالنكاح متوقف ثبوت
هذه الأمور على العلم كباقي سائر أحكام الشرع وهذا الشرط في الكل
يعلمه إذا كان لفسوخها العقد والعدة لأن فيه الزاما كما مر في سائر
أقسام السنن وما لم يكن فيه إلزام لا يشترط فيه العقد والعدة الكتابي
لا علم بالوكالة ولا إذن فيه ولا يلزم المنكوحة بخيار العتق إذا أعتقت
لأن المنكوحة تثبت لها الخيار لإشارة الجاريتين مع الزوج ولم يشارك
فارقته لقوله عم لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري وهذا الخيار
يمتد إلى آخر المجلس لأنه ثابت بخيار الشرع فيكون بمنزلة الثابت بخيار الزوج
وسمي خيار العتاقة وإن لم يعلم لا عتاق أو علمته ولكن لم يعلم
ثبوت الخيار لها شيء عاكان الجهل فيها عذرا حتى كان لها مجلس
حصل لها فيه العلم بعد ذلك لأنها دافعة عن نفسها لا تؤمر بإزالة الملك عنها
والجهل يصلح عذرا للدفع ولأن دليل العلم بالخيار خفي في حقها لأنها
مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع فلا يعم اشتهاء
الأدلة في حقها لا سيما مع العلم وكذا دليل العلم بالإعتاق
لأن المولى مستبد فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الإخبار وكذا علمها
ثبوت الخيار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف في الكتاب أنه إذا زوج
الصغير أو الصغيرة عن لا ولي لهما كالأب والجد صح النكاح وثبت
لهما الخيار عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف البلوغ لأن التزويج صدر
ممن يملك التصرف بالبيع أبي ثابت طهر بأن يصير في استيفاء سوء

الولاية في المال يثبت لهما الخيار اذا ملكا او بعضهما بالبلوغ كالامة
اذا اعتقت كما عرف وفي حق الصغير اذا بلغت الصغيرة مكرهة
وان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل عذرا في الاجل
سكوت تعارضا ويكون لهما الخيار بعد البلوغ كما لا يحمل في الصغير
لخفاء الاذن اذ الولي مستبد بالنكاح ولو علمت بالنكاح ولم تعلم
بالخيار لم يعذر ويحمل سكوتها تعارضا لان دليل العلم بالخيار في
حقها مشهور في مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم واما اذا بلغت صبية وعلمت بالنكاح لا تبطل خيارها
بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضى حالي واما البكر
وهو عمله لعدم العلة السدود على العقل بوجه العقلة الكاملة
بالاموص السدود كبرت لا تعرف وبوز الصبح وعند ذلك لان عدت
العقلة يكون من قبل الحيض لا البكر وهذا انتهى حال مداوة الى
الجنون عالبا لكن حكمها في الشرع والصدق البكر نوعان سكرى
سطر من صاح كما في شرب الادوية للمداواة وقيل لنيل الوطء وعلى
قول الحنفية اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وسكر به وشرب المكره بالقتل وشرب المضطر بان شربها للعطش
وهذا النوع من السكر هو لا عاذر فلا يصح طلاقه وعتاقه وسائر
تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو والمحظور حتى يؤاخذ كما في النوع
الثاني بل هو في حكم المريض فلا يكون محاطبا بالاداء وسكر طريق
محظور وهو التلذذ الكامل بشرب كل محرم من الاشربة وغيرها وكشرب
النبيذ المسكر او سدر شرب المطبوخ المعتق لان مداوله كان حلالا
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لكن يشترط علم السكر وكذا
شرب الادوية حالا يكون للمداواة وهذا النوع من السكر لا ينافي
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب متعلق بحال السكر لانه منهي

عن

عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب تكون مخاطبا في تلك
الحال ولان هذا الخطاب لو كان متعلقا بحال السكر لا يكون حال السكر منافيا
للخطاب وان كان في الصحو متعلقا بحال السكر فكذا لا يكون منافيا له ولا
يصار كانه قيل لهم اذا سكرتم فخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا لان
الواو للحال كما يقال للعاقل اذا زال عقله فلا تعمل كذا وفساق واضح
يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويعتبر تصرفاته
كلها قولا وفعلا عذرا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وقبول الهبة
واستيفائه ونزوجه الولي الصغير بزوجة وغيرها لانه مخاطب كالصاحي
اذ بالسكر لا ينعدم عقله فان قلت السكر يعجز عن استعمال العقل
وفهم الخطاب كالنوم ولا غاية يبلغ لسقوط الخطاب عنه او مساو كجنون الايام
والمغمى عليه قلنا عدم الفهم ان كان بافة سماوية او مسدود مصلح عذرا
في سقوط الخطاب او باختيار في وقت الفهم لسلامة تكليف بالاطاق ولو
وان كان من العبد بقصد المعصية عذابا ولا يعلم فيه الخطاب متوجها
عليه وذلك لانه اضاع فهمه بقصده على وجه غير مشروع فيبقى التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء ويبقى التكليف بالعبادات
في حقه ولكن لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وفيه بحث لان الخطاب
من لا يفهم قبيح مخالف للنص والعقل واما النص فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واما العقل فلانه
عبث كخطاب الجماد فلا يليق بالحكيم وكيف يخاطب من زال وخطاب من الدنيا
بالنسبة الى بيان السكر عند بقاء فهم مضطرب فيه الى ان يسقط
الفهم بموت تعلموا ما تقولون كما يقال للعطشان اشرب حتى تعلم
ما تقول وح يكون هذا الخطاب عاما للنوع عن فلا يلزم تخصيص عموم الكتاب
بمعمول عن معقول وان لا يسمى ما فانها لا يصح منه حتى اذا تكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يبن منه امرأته استحسانا وفي القياس
وهو قول ابي يوسف رحمه الله تبين امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتقاده

كما ان

قوله وإن هزله كما مر دون الاستخفاف أن الردة إنما تعتبر لو
كان عن قصد وهو منفي في حقه بحمل كأنه لم يتكلم بها كما لو تكلم
بها النائم خطأ بخلاف تكلم الهازل بها لأنه كفر صلاح قصد وهو
استخفافا بالدين فيعتبر فإن قلت لما جعل السكر المحظور عذرا
في الردة في لو منع صحتها فلم يجعل عذرا في غيرها أيضا قلت
لأن عدم صحة الردة لغو لتركها وهو بدل الاعتقاد لا لأن السكر
جعل عذرا فيها بخلاف ما بني على العبادة من الأحكام مثل الطلاق
والعتاق والعقود لأن ركن التصرف ويتحقق فيهما من الأهل
مضافا إلى المحل فوجب القول بصحتها وفيه بحث لأن الأهلية
قوة ولا قوة لها بالكفر لأن الأهلية بها شرط لكفره أي الحد لأنه مثل
حد الزنا والشرب والسرقة والقذف والكفر فإذا انتفى شرط
من الكفر لم يوجد لأن الرجوع عن الإقرار بهذه الكفر صحيح وقد
قارنه دليل الرجوع وهو السكر لأن السكر ليس بحجة على شيء مما تقول
لأن السكر إنما يكون معتبرا لو جعل إلى غيره أي وهو علم اللسان
على قول واختلاط الكلام فإذا قام السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل
الرجوع من الإقرار ولا يعمل فيما لا يحتمل كالإقرار بالحد الزنا والقصاص
لأنهما من حقوق العباد إذ صريح الرجوع لا يبطله فدلالة وهو السكر
أولى لا يبطله واحتج بقوله الإقرار بالكفر ردة عن مسلم من الكفر فإنه مولود
بالفعل حتى لو ارتد في السكر يكون مرتدا صحيحا ولا يصح السكر شبهة دارئة
لأنه جعل سببا معتبرا فلا يصلح سببا للتخفيف وكذلك
في سائر مباشرة سائر أسباب الكفر وتقول الكافر عن الإقرار بالحد
الزنا والقصاص وهما في حق فيما يحتمل الرجوع لشأن أي
لأن الكافر إذا أسلم في حالة السكر يحكم بصحة إسلامه لوجود أهلية
الركن وهو القول بوجهيه الجانب الإسلام كما في المكره
بالإسلام أن الردة عن مقره في السكر فلا يمكن إبطالها بما يمنع

سوتها

سوتها فإن قلت وأما الهزل فيفسد اللعب أي لغو وإن لا يبطلا
غير م أن يراد بالشيء ما وضع له وفيه بحث لأنه دخل في المجاز لأنه يراد به غير
ما وضع له والمجاز ليس بهزل لورود في كلام الله تعالى وكلام رسوله
استعماله الهزل في كلامهما فإن قلت ليس المراد به ما الوضع فيها
وضع اللغة بل وضع العقل لأن الكلام موضوع عقلا لإفادة المعنى
مقصودا كان أو مجازا قلت هذا خلاف العرف والاصطلاح فلا يجوز
في التعريف والصواب أن الهزل هو أن يراد باللفظ معنى وهو
ضد الجد وهو أن يراد به معنى وإذا كان المجاز يتكلم بما يراد به
اختيار صحيح ورضا تام يمكن بالردة بأن يتكلم بكلمة الكفر مجازا لأن
ذلك لا يتحقق بالهزل وهو كفر وصحيح مرتد لأن الهزل لا يمنع
إرادة ما قصد به المعنى بخلاف المكره على الكفر إذا أجرى كلمة
الكفر على لسانه حيث لا يكفر لأنه غير راض بالمباشرة والحكم لأن
المتكلم بكلمة الكفر وهو يعتقد الكفر جميعا فصار كأن المباشرة لمتوجد
منه وفيه بحث لأنه إذا لم يكن راضيا بالكفر ولا يكون له اختيار الكفر وهو
موجب معتقد للإيمان وإن كان في حال نوع مساهلة وهو إذا جرى
لا يجوز أن يحكم بارتداده وإباحة دمه وهو أنه روحه بل يستتاب
لأن ما لا يكون اعتقاد واختيار لا يكون كفرا وقد يؤدي إلى علم عن
عن م يكفر أهل القبلة وقال من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله
في ذمته فهو لكنه إلى لكن الهزل ساقي الاختيار بحكم ما يراد به
والرضا به بل شرط اختيار في الهزل فإن قيل الظن بعدم الاختيار
يكون باختيار بما رضا بما لكن بعدم الاختيار والرضا في حق
الحكم وهو ثبوت الملك فكذا في الهزل فيهما الاختيار والرضا
في حق السبب والأصل في حق الحكم لأن الهزل في الهزل بعينه كما في
وهو الكفار لا يعتبر من الهزل فيما عدا المتصل كالبيع والنكاح والأمور

مما لا يحتمل كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل لما كان يدخل
الاختيار والرضا وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يدخل موثر على
الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق ثبت مع الهزل وكل حكم
يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم هذا ما دخل فيه الهزل
بلانه انواع انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتماد
وكل منها على وجهين اما الانشاء اما ما يحتمل النقض او بما لا يحتمل
وما يتعلق بالاعتماد اما حسن كالايمان او قبيح كالرد والقسم
الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض على ثلاثة اوجه لانه اما ان دخل
الهزل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منها على
ثلاثة اوجه لانهما بعد العقد اما مستقلان على ان التصرف كان بناء
على الهزل او على انه بعد الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء
من البناء والاعراض عند العقد او يحتملان في البناء والاعراض
وفي الثالث كل منهما وبعد ان ذكرنا ما في الوجه الاول وهو ما اذا بنى الا
ما سل البيع والبناء على البناء بان سوا فيما في البيع على ان يعقد
البيع عند الملاء طاهر الاحتمال واشهد عليه فعلا انعقد البيع
فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فعتقه المشتري واعتقه لا ينعقد العتق لان الملك غير
ثابت بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع موجبا لكن حدث بعد الملك
عند القبض لان الرضا بالكلام سوا الملك موجود في سائر البيوع
ولم يوجد في الهزل وصار انعقادهما على الهزل بمنزلة شرط الخيار
فيما اذا كان الخيار لاحدهما بعينه لا يثبت الملك عند الاخذ كما
في خيار الموهوب لكن باع عبدا على انهما بالخيار ايام او على انه بالخيار
ايام فانعقد البيع فاسدا غير موجب للملك لتعلق الخيار الموهوب
على احتمال الجواز فكما لا يثبت الملك به بعد القبض فكذا هنا لا
يثبت وان نقض العقد بالبيع بنقض لان الكل واحد منهما ولانه النقض

كان

فسخ له ولو لحاق العقد بما وسكت لا اخر لم يجز عليه كما في شرط الخيار
لان الخيار يسقط بالخيار ولا يلزم منه سقوط خيار الاخر ولو اسقاطه
ولو لحاق خيار لان البيع اذا لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما
الحكم وقد اختيارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يجب
ان يكون وقت الاجازة معتبرا بالملك حتى لو اجازا في الملك صح العقد
وبعده لا يصح كما في خيار الموهوب لو استقالا في الملك صح وبعده لا يصح
لتقرر الفساد بما مضى من الخيار كذا هنا وعندهما لا يعتبر وقت
الاجازة بل بالملك عندهما ولهما الاجماع على الاعراض او على انه لم
يحضرهما شيء او احضرا فسد كما حدث بعد ثم لهما بحث العقد وهنا
بحث وهو ان في خيار الشرط يكونان راضيين بانعقاد البيع في
الحال وثبوت الملك بعد سقوط الخيار بخلاف صورة الهزل وانهما غير
راضيين لا بانعقاد البيع ولا بثبوت الملك اصلا فكيف يكون هو بمنزلته
قال ولو تواضعا على البيع بالف درهم او بمائة دينار مثلا
ثم ان الوجه الاول وهو ان الخلاف انعقاد على الهزل من الوجهين الاخرين
وهما الخلاف بعد الاعتبار الهزل او بجنسه اما الاول فبان يتواضعا
على البيع بالف درهم ظاهرا على ان يضمرا الهزل فان انعقاد على
الاعراض كان الثمن الفين بالاجماع واما انعقاد على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين
عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد بالف درهم وهو رواية اخرى عن
ابي حنيفة رحمه الله لهما قصد السمعة بذكر الثمن ولا حاجة في صحة العقد
الى اعتبار سمعتهما الذي لا يعرف لانهما اجمعا على الالف فكان
ذكره وسكوته عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان ذكر
الالف للخداع في البيع يصير شرطا بالثمن وهو ليس من مقتضيات
العقد وصريح لاحد المتعاقدين او جهما فصار كانه قال بعتك
هذا بالف بشرط ان يقبل الفا اخر ومثل هذا الشرط مفسد

لقوله

للبيع ولئن لم يكن له فالثمن كما اذا جمع بين حر وعبد في بيع واحد
ولم يفصل الثمن فانه يعتبر البيع في العبد ولئن كانا يبيعان على
حدة المضموم اليه واذا وقع التعارض بين المواضعة بالحد
في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في وصف العقد لان اعتبار
الحد في الاصل موجب صحة العقد واعتبار الهزل في الوصف
اي الثمن لان الثمن تابع للبيع كالوصف موجب الفساد كان العمل
في الحد بالوصف في اصل العقد اولى لان الوصف لا يعارض الاصل بخلاف
النكاح فانه لا ينعقد بالشرط الفاسد فيجب الاولى بالاجماع وكذا الكلام
فيما اذا اتفقا على انه لم يحضر بيعا شيء او اصلحا لان الحد هو الاصل عند
العمل به اولى وعند هما الاصل هو المواضعة لما فيها من المصالح وكان
ضرر الاجل وهذا الرضى اظهر للشرط المفسد للبيع ما يكون فيه
ضرر الاجل هما واما اذا لم يكن فلا كمن باع دارا بشرط ان يعلفها البعير
كل يوم او عبدا بشرط ان لا يخرج من عن حنانه ولمثال ذلك فانه جائز بالاجماع
لاسيما اذا كان مع عدم الضرر منفعة والمواضعة كذلك اذ ليس فيه ضرر
ظاهر يحتمل الانتفاع لانها امر متعارف بين الناس لمصالحهم من قصر ايدي الظلمة
عن اموالهم وغير ذلك على ان رعاية الحد يوجب ترك ما هو مباح له المالك بالمال
عن تراض الى ما هو مستحق البيع الى ما باذله من غير تراض مع لزوم ضرر
ظاهر وهو لزوم الثمن على المشتري من غير تراضيهما لكونهما تعاملا بيع الجد
المذكور دليل على صحة كل فاسد بسبب الشرط بعد الفراغ لا يفسد البدل
اما اذا هزلا بعينه بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن
الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على
الهزل او لا اعراضا وعلى انه لم يحضر بيعا شيء او اصلحا وبعد الاستحسان
والقياس ان البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا وذكر في العقد
ما قصدا ان يكون ثمنا او لا لكن الذكر قبل العقد لا يشترط وذكر البدل فيه
يمنع العقد بالاثنين وجه الاستحسان ان البيع لا يصح لا تسمية البدل

وبما قصدا الكذب اصل العقد بالاذن تصحيحه وذلك بان يجعل بنفس البيع
بما سميا من البدل والعرف من الصورتين لابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الثمن
الذي سموا الف في الاول مذكور في ضمن الالف ولا يبقى العقد بدون ذكر الثمن ومع ما
غير مذكور في ضمن مائة دينار وهذا العقد صحيح يكون قيمته مائة دينار الف درهم
اما الاصل لم يكن يكون قدر البدل وهما مختلفان وفيه ما ذكرنا من ترك المباهاة
المرضية بغير المرضية وايضا ولو ذكرا في النكاح دنانير الانساء البدل
يحمل الفسخ ولا فائدة بعد البيوت بله انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح
لا مقصود كل ما المتعاقدين في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وهو الزوج
دون المال وما كان المال فيه مقصودا اصل الخلع والعتق على مال ولا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي من المال والاول على بدل لانه اوجد لانه لما هزلا بالمسمى او
بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على لم يوجد كما في البيع فان هزلا بجنس
البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وعني بهما الدراهم فان المتعاقدين على العقد
بجنس هذا المسمى بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سميا في العقد ومع الهزل
لا يحل المال دنانير اصلا لكن يكون صداقا لم يكن في العقد والمسمى لا يصلح
بدل التسمية واذا لم يصلح واصلا مهرا صار كانه زوجها على غير مهر فيكون لها
مهر مثلها وهذا لان النكاح يصلح بدون تسمية المهر بخلاف البيع فانه لا يصح
لا تسمية الثمن فيه لا اعراضا عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة ولئن
تواضعا بقدر البدل بان تواضع الحل مع المرأة ودونها او مع دونها
في البيع لئن يزوجها بالف واطهر العلانية الفين فتزوجها على الفين علانية يكون
النكاح جائزا ويكون المهر الفين ان اتفقا على الاعراض والعالم اتفقا على
النساء بالاتفاق لانهما قصدا الهزل بذكر الفين والمال لا يصلح
الهزل بخلاف هذا البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجعل الفين
عينا لان ذكر الفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد كما مر والشرط الفاسد
موثر في بيع البيع ولا موثر في النكاح لان اصل العقد لان الصداق في النكاح
على انه لم يحضر بيعا شيء او اصلحا فدل محتمل على صحة النكاح جائز بخلاف

هزلا

هزلا

البيع وروي ابن يوسف عنه ان المهر الفاسد ولو منزلا منزلة النكاح بان تزوجها
مع المولى وولها على النكاح بمنزلة وحضر الشهود هذا الواضح وتزوجها
كان الهزل باطلا والنكاح لازما ولذا ما سمينا من المهر للحديث المذكور الكتاب
وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والبيع والاجارة لقوله عم
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والبيع والعفو عن القصاص
من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق يدخل الحدث في بعض
الروايات والاجارة البيع من حيث انه التزام شيء كالبيع الا ترى ان الهزل البيع والنذر
الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما في حكم هذه الاسباب اي
العلل لا تحتمل الرد والتراجع اي لا تحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراجع
خيار الشرط والتعليق بالشروط لان خيار الشرط يبطلها والتعليق
يوجب العلة عند وجود الشرط وعنده يحدث الحكم فلا تراجع وكذا الطلاق
المضاف الى وقت وهذه الاسباب حكمها الى وقت لا يحتمل كما اسلفنا في البيع
شرط الخيار فلا ـــــ واما المال فيه مقصود لهذا هو النوع
الثاني من الاقسام المذكورة وهو مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد
العمد بذلك مقسم على الاوصاف الثلاثة اي الهزل باصله او بقدر البدل او
وصفه بالظرف الاربعة اي الاباء او الاعراض او عدم حضور شيء او
الاختلاف والمراد بكون المال مقصودا في هذا النوع كونه مذكورا فيه
البتة مطلوبا بخلاف النكاح فانه قد يوجد بدون تسمية المال والمطلوب
على الاستيفاء كما مر وعندهما لا يؤثر الهزل في هذا النوع فيلزم التصرف
وكون المال في حق الوصف وعند ابي حنيفة يؤثر في الاوصاف الثلاثة عند
البناء حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال
في المال بناء على اصله وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بالاختلاف
بينهم كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف انعقد
من جانب الزوج فاذا قال طالق على كذا فكانه قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق وهذا لا يملك الرجوع وقبولها شرط في ذلك

التصرف كسائر الشروط وح لا يحتمل الخيار ولذا لا يحتمل خيار الشرط
لا يحتمل الهزل ايضا وفيه بحث لان تصرف الزوج لا يتم بدون قبولها وما
تتم الشرط فما وجه خيار الشرط فوجب المسمى الى بحث المسمى
عندهما ولا اعتبار لما هو اضعاف عليه وصار المسمى كالدين لا يحتمل
الفسخ بعد السوية في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع
لان الطلاق منزلا لا يؤثر بالانفاق والتزام المال لا يؤثر فيه الهزل
بالاتفاق كما في البيع والاجارة والمال في ضمن الشيء تابع له فما حكمه وح
لا يؤثر فيه الهزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن حيث لا يحدث
حكم الرهن فلا يثبت بلزومه حتى لا يسقط الراهن او المرتهن فسخها
فان قلت فلم لم يكن المال في هذا النوع مقصودا فلم يكن تبعا وليس بلازم
لا نسلم فيه كيف لا ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في الخلع والهزل
لا يؤثر فيه وقد اثر في المال حتى كان المال المهر الفاسد اذا لم يقدر
البدل دون الفسخ فلم يكن المال ههنا مقصودا بالنظر الى العاقد واما
في حق سبب العقد فهو تابع للطلاق او العتاق او الصلح الذي هو مقصود
العقد لانه بمنزلة الشرط والشروط اتباع فاخذ الاصل فلا يؤثر فيه
الهزل واما النكاح فله نوع اصالة في حق السبب بدليل ان سببه لا يتوقف
على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر ويثبت مع النهي صريحا واذا
كان كذلك يكون له اعتبار واصالة في حق السبب فيعتبر حكم الهزل
ويؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال وفيه بحث لان المال مقصود في هذا
العقد واساس له لان العاقدين بنيا العقد عليه فله اصالة في سبب العقد
والمال غير مقصود في النكاح واما المقصود هو الاستمتاع والازدواج
كما مر والمال لما كان تبعا فهو ههنا اولى بالتبعية وعند ابي حنيفة
يحتمل خيار الشرط ويحتمل الهزل ايضا ويتوقف الطلاق على اختيار
المرأة فكل حال اي سواء منزلا بالاصل او بالقدر او بالجنس يعدل بعضا
على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط باتفاقهم كما مر ونص عن ابي حنيفة

في جامع الصغير لو قال لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على
أن لي الخيار فقالت قبلت لم يرد الطلاق بالثلاثة لا يقع بطلت
الطلاق ولو أضافت الطلاق بالثلاثة أو لم يرد حتى مضت
الثلاثة بالطلاق واقع والألف لازم للزوج وكذلك ههنا لأن في الهزل
لأنه لما قبل خيار الشرط قبل الهزل وذلك لأن جانب المرأة في الخلع
يشبه البيع لأنه تمليك مال بعوض لا يرى لها الإبانة لو كانت من جانبها فرضيت
قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل
كما في البيع فيصح فيه شرط الخيار ولو قبل لم يشبه الشراء لأنه تملك النفس
بالعوض لكان أظهر والمعنى أن الخلع من جانب الزوج إسقاط بالإعتاق من
جانب المرأة فلا يشبه الشراء إن كانت الإبانة من الزوج وفيه البيع لو كانت
من المرأة وعلى التقديرين يحتمل حصول الشرط فيه لكنه لا يمكن جواز إجراء الشرط
عن مقدر بالملك في الخلع وإمكانه عنده حتى لو شرط الخيار أكثر من الثلاث
جاز بخلاف البيع لأن الشرط في باب الخلع مؤثر من القياس لأنه مبني على الشرط
الشرط نيابة بخلاف البيع فإنه غير مبني على الشرط لكنه لما ثبت النص مقدرا
بالثلاث وجب اعتباره من الهزل عند أداء الإنفاق على النساء في الأوجه الثلاثة
من الهزل وأصل التصرف أو بقدر الإبانة أو كيفيته وأما أداء الإنفاق في الأوجه
الثلاثة على الأعراض أو على أنه لم يحضر شيء منها أو اختلفا في التصرف
لازم والمسمى لازم بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما وعند محمد عنده على
الهزل الذي هو طلاق لا أصل يحصل الاختلاف في ثلاثة أوجه من الثنتين عند
ويحصل الاتفاق في تسعة مع اختلاف التصريح فيه وكذلك هذا في ظاهر
من الإعتاق بالمال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والكلام
كما ذكرنا لأنه لما جعل المال بالمواضعة مما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل التقدير
كالبيع والإجارة وما كان المال مقصودا فيه أداء الإنفاق على بناء التصرف على
المواضعة وأداء الإنفاق على الأعراض فلا أثر للهزل بالاتفاق وأما إذا
اتفقا على أنه لم يحضر شيء منها عند التحكيم واختلفا في النساء والأعراض حال

ولهب

العقد

التعرف على الحدود فما أداء لم يحضر شيء منها لأن الحدود أصل وحمل القول
قول من يدعي الحد والأعراض مما أداء الإنفاق قول من يدعي حمله على الأصل
في العقود المشروعة اللزوم فمن يدعي الأعراض فهو متمسك بالأصل وكان
القول قوله وعندهما العمل بالمواضعة أولى فكان القول قول من يدعي
النساء لأنه متعارف للمصالح كما في الخلع وأما إذا قال كانوا رضيا
على أن كل واحد منهما ساعة العقد أمسى بالزوجية وما كان بينهما في الحقيقة
فأمر إضافي الباقي للمشتري فكيف يمكن عندي هذا أمر كذلك وقال
آخر صرف فلم يصح لأن الإقرار في الحجر عند الإمكان وإنما كان
صحيحا بالإنفاق وإنما ولو اتفقا على أن البيع الذي هو لا يعود كل الأجنبي
لم يكن بيعا لأن الإبانة إنما تلحق العقد المنعقد وبالإقرار كان بالانعقاد فلا
يعتبر الإبانة لأن لهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق أو عتاق أو نكاح
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا ولو أقر بشيء من ذلك من غير عموم المواضعة
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا منه ومن الله ولكن كان القاضي لا يصدق
في الطلاق والعتاق على أنه كذب ويصدق في الإقرار ولا يتأتى هذه
التصريحات مع الهزل فيه وكذلك تسليم الشفعة لهن وكما لا يصح تسليم الشفعة
طلب الشفعة بحكم سبب طلب المواثبة وهو أن يقول مع الحيث البيع على
الفور إني طلبت الشفعة أو أطلب أو طلبت حتى لو لم يقل على الفور بطلت شفعته
الثاني طلب التقرير والإشهاد وهو أن يقوم عن مجلس المواثبة ويشهد على البائع
أو على المشتري أو عند العقار على طلب الشفعة يقول إن فلانا اشترى
هذا الموضع وأنا شفيعه وقد طلبت الشفعة وطلبها لأن فاشهدوا على
ذلك وهذا الطلب يسمى شفعة حتى لا يبطل بتأخير طلب الخصومة بعد ذلك
في ظاهر الرواية الثالث طلب الخصومة والتملك بعد طلب المواثبة والإشهاد
لو سلم بها لا يكون التسليم باطلا والشفعة باقية لأن التسليم من جنس
ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد الطلب على أنه بالخيار
لأنه إذا لم يبطل التسليم وبقيت الشفعة لأن الخيار من الإجازة فيبطل

التسليم فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط وسقي الشفعة واذا اسلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت
شفعته لان التسليم يبطل من الهزل كالسكوت مختار المدة استعماله بالتسليم
هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور والشفعة تبطل بخيار السكوت
مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما
قوله وكذلك الى وقيل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل
حتى لو ابرأه مازلا لا يصح وسقي الدين على حاله كابراء الغريم بشرط الخيار
بان قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين فكذا الهزل لا يؤثر
فيه لانه يبطل خيار الشرط بهزل الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وهي ابن
حنيفة هازلا يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان
على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان
بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود
احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لان الايمان يبطل
انشاء لا يقبل حكم الرد والتراجي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون
وكل حكم الاسلام مرتفعا عنه ولا يحتمل ان يرتفع الاسلام بسبب كما في
رد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا
يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بيانه قال
واما السفه السفه في اللغة خفة العقل وضعفه وفي الشرع عبارة عن
التصرف عن العاقل قصدا لا على نهج العقل اختيارا يقوم من
العاقل عن الجنون ويقوم قصدا عن الخطأ ويقوم لا على نهج العقل
عن تصرف الرشيد وقال في المبسوط السفه هو العمل بخلاف موجب
الشرع باتباع الهوى وترك ما يدل عليه العقل والحجر بهذا يتناول
الكل لكن جميع الحجرات وذلك وان كان سفها حقيقة لكنه ليس بالسفه
الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من جهة المال والحجر كما يجيء
ثم

ثم السفه لا يخل بالاهلية لبقاء العقل الكامل والباطن من العقل وان
كان السفيه لكامل عقله في علمه فلا حرم يكون مخاطبا بادراك العبادات
وترك المنهيات في الدنيا ويجازى عليه في الآخرة فلا يوجب الحجر اصلا
اي السفه لا يوجب الحجر عن تصرف يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والطلاق والعتاق ولا ما يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع ولا جاز
عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يوجب الحجر
بما لا يبطله الهزل وهو ما يبطله كما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا ان
الحجر على سبيل التطول وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة
عليه لقوله تعالى لا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وجوب الحجر صيانة حقوق
المسلمين من نفسه وعن ماله واولاده الصغار وهو احسن والاشبه
بيع المالك عن السفه المبذر اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم فيجري في التصرفات لقضاء الناس عليه بجامع النظر ولنا
لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح لان الحجر عليه بسبب السفه
في التصرفات كالهازل فان الهازل يتكلم على غير نهج كلام العقلاء
لقصد اللعب وان ما وضع له الكلام له لا النقصان في عقله فكذلك السفيه
يتكلم في التصرفات على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى لا النقصان في
عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف
يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واصح الوجهين
انه حجر مخاطب بالشرع فيكون مطلق التصرفات في ماله كالرشيد ولهما
عن حجتها الاول بان السفه معاني العمل في التبذير فيعلمه الهوى
مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية
وفيه بحث لان ما يوجب كون المسلم عن المعصية ولا تلاف حسن بالضرر
كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن الناس مال مع المالك
بنص النص المذكور اما طريق المعنى يعني منع مالك عنه رحمه الله عن الامر ف

والسذر ولا يدخل الرمي في إسقاط العقوبات والمال انه عن معقول المعنى
فلا يمكن تعديته حكمه على ان الفرق واضح لان منع المال ليس ابطال
لاهليته بخلاف منع العقوبات فانه ابطال لاهليته لكون العاقل والكافر
بالهيام وفيه بحث لا اذ لا نسلم انه غير معقول المعنى لانه ظاهر
في انه مطلوب رعاية لحقوق المسلمين كما في صحة التعدي
قال ـــــ واما الخطاء فهو ان يلزم القاصد الى شيء شيئا
غيره بدون قصده لهما لما في جواز المؤاخذة على الخطاء في حقوق الله
تعالى عند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكم لان الخطأ الجائي عن
قاصد والكناية لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز في الحكم
لانه لا يخرج عن تقصير احد يمكنه الاحتراز بالسبب ولان الله تعالى علم العباد سؤال
عدم المؤاخذة بالخطاء في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو
لم يكن الخطاء جائز المؤاخذة في الحكم لكانت المؤاخذة عليه جزاء وجزاء
تقدير الدعاء رسالا يحتاج الى نسخ ولو لم يجعل الخطاء لكن المؤاخذة عليه سقطت
ما جاء هذا الدعاء مما ثبت رفع عن امتي الخطاء والنسيان الى قوله
بما قول المصنف رحمه الله حصل عدول الشارح الى بعد الى ولكن كان جائز
المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير حصل صالحا لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد حتى لو قتل في القتال بعد ما اجتهد جازت صلوته
ولا اثم لخطاء في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجرا واحدا
واحد لتقوى لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عبثا
في تسقوطها لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاخص ونفى على ظن
انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل محتمل عصمة المحل رعاية لحق العباد وكونه خاطئا لا
ينافي عصمة المحل قوله وشبه في العقوبة على قوله عذر الى حصل الخطاء
شبه دلالة في باب العقوبة حتى لو زنت الله عن امرأته وطئها على
ظن انها امرأته لا اثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان

الخطاء ولو م

عطف صح

على ظن

على ظن انه صيد فقتله لا اثم اثم القتل العمد فلو كان مأثما اثم ترك
الاحتياط ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجري العذر
لكن الخطأ لما لم يخل عن جنس تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز
عنه بالسبب فصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا
للعقوبة الكاملة وصح طلاق الخاطئ عندنا ما لم يتكلم بالسفه
يجري على لسانه ان طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لانه عبر
قاصد كطلاق النائم والمغمى عليه وفيه بحث لان عدم القصد ظاهر في
النائم والمغمى عليه دون الخاطئ ولا خلاف في العاقل القصد وقال الشافعي
اصحابنا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده بل يتعلق
بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهليته القصد بالعقل والبلوغ عندنا
للحرج كما في السفر مع المشقة فان قلت لو صح بعد الصحة اقامة اهليته
الرضا بالعقل والبلوغ مقام الرضا فلا يعتبر بالرضا من البيع ولا حاجة
وتحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل ان المعتبر حقيقة
القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد قلت شرط الاقامة عسر الوقوف والرضا
موقوف عليه من ظاهر العبارة البسيطة حاصله امر السبب وجه لم يجعل اقامة الاهلية
مقامه وفيه بحث لان عدم القصد قد يظهر ايضا بظهور الخطاء والرضا قد
يخفى فلا فرق بينهما والظاهر من المسئلة انه ان ظن بقرينة انه الخطاء لا يقع
وان لم يظهر يقع لان الاصل عدم الخطأ في العاقل قوله وكذا لو سبق منه يعني
اذا جرى لا سبق على لسانه خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت هذا العبد من فلان فقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اراد
ممكن اسناده الى الطريق ولا رواية في اصحابنا ولكنه يجب ان يعتقد فاسدا
الملك لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اقتباسا ولا يطيق كجريان الماء
ودوران الحجر فيعتقد البيع لوجود اصل الاخبار ويفسد لفوات الرضا
قال ـــــ اما السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشرع قال في الهداية
هو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها سيرا معتدلا ومشيا معتدلا وهذا

بعرف الشيء فشرطه لان القصد هو شرط السفر المرخص لا نفسه كما قال
الصلوة هي الطهارة وانما الترخص سلامة امام يخرج ما فوقها والبول
اذ الخروج على قصد مسيره الى امام وليالها فما فوقها سير الليل ومشي الاقدام
وهو من ليسا للضعيف لانه يفضي الى المشقة لا محالة بالنسبة الى الاقاة
ملا كان حصل نفسه سببا للرخص واتم مقام المشقة وهو في حق صوات
الاربع طريق الاسقاط عنه باحتياجه لم يبق الاكمال مشروعا اصلا وكان
طهر المسافر ومحي سواء والشافعي رحمه الله طريق الحصر لشيء وعلى تعميم
ولشيء اربعا كما في الصوم والثاني في الصوم يراعي وصول اداءه الى ادراك
عدد من ايام الوجود لا اسقاط يسمى رخصة حتى صح اداؤه في الوقت لكن
لما كان السفر من لوازم الضعف كان كالمرض لكنه لما كان امر اختيار با
لا موجب بعد التحقق صرف الافطار ولا ضرورة للضعف لان المسافر قادر
على الصوم من غير لحوق اذى ويمكن من ترك السفر بخلاف المرض فانه
موجب لاذى بالصوم ولا يمكن دفعه قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر
لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وبقي الوجوب بالشروع وكذا
اذا اصبح صائما وهو مقيم فسافر لم يحل له الفطر لما اخرنا ان الصوم
في حق الصوم وجب عليه صحيحا ولما انشاء السفر باختياره فلا يسقط
به تعذر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا اصبح الصوم فعل زيادة المرض
ثم بدا له السفر حل له الافطار وكذا اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض
حل له الافطار لان المرض المبيح موجب اذى ولا يمكن دفعه لانه ليس باختياره
ولو افطر المسافر في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة
عند ابي حنيفة رحمه الله لشبهة في وجوب الكفارة ما قبل السفر المبيح بالفطر
فان السفر مبيح للفطر للحاجة فيكون شبهة في درء الكفارة ولو افطر المقيم
الصائم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر
مرضا يبيح الافطار حيث تسقط الكفارة عنه لما قلنا ان السفر اختياري
فلا يدل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في

في سقوط

في سقوط حكم تعريف الله وهو وجوب الكفارة واما المرض فامر سماوي فاذا
وجد في آخر النهار يدل استحقاق الصوم اوسع لا للفطر لو كان صائما
ودوال الاستحقاق لا تعرى لانه سببه لا تعرى فاذا زال في البعض زال
في الكل فيصير كما لو زال اول النهار كما ان الحيض لعدم الصوم من الاول
مع مصير المرض شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر جائزا من
اختياره لمضاربان يكره السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه
يتعمدا يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
قال قيل وجوب الكفارة ليست بسبب حرمة امر الله تعالى وقد تحقق ذلك مما
ما في بعد ذلك من مرض او سفر يمكن كشف مصير عذرا له قلنا لكان متاركا
لكان مسحا فيتقي باخر صار شبهة كما بينا فاما الاكراه الا
حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وقاصر والكامل
ما يفسد الاختيار بان يجعله مرتعدا خوفا ولمن كان جائز الطبع او يوجب
الافطار وهو ان يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل
او قطع العضو او الالم القوي والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب فساد
الاختيار ولا اضطرارا كالاكراه بالحبس والقيد والضرب وطول الحبس
والتوابيس وهذا انه اذا كان يتاثر بهذا الجزء ولا اختيار على القصد
الى الفعل في المكره وهو صحيح فبقي الاكراه دون الرضا لان المكره
باشر المكره عليه بالاختيار ولمن كان فاسدا لكن لا يكون راضيا به والاكراه
والاكراه لا يحلان لي تقسيمه لا ما في اصله الوجوب ولا اصله لا حاجة لانها
ماسة بالدم والعقل والمعلوم والاكراه لا يحل شيء منها ولا يوجب سقوط
الخطاب لما قلنا ان اصل الاختيار لا يعدم حتى سواء كان ملجئا او لا
ولان المكره مبتلى حال الاكراه كما ابتلي حال الاختيار ولا اصلا لا يكون
دون الخطاب لا يقال ان المكره بالاتيان بما اكره عليه متحقق من كونه
باشر فرض كالاكراه على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب اللحاق فانه
يعرض عليه لا اقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب

في قتل نفسه على لسوء الاكراه في حق الاسباب المذكورة في قوله تعالى الا ما اضطررتم
السوء لكن على سبيل سبق من غير علة فكل لهما وخطر الى محظور له
كالاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واما كان الصيام على افساد الاكراه
الصوم فانه يبيح له لان الافطار في رمضان سائغ بعذر ورخصة كما في الاكراه
على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان عند طمأنينة القلب
بالايمان من غير اباحة واما اثم المكره بالاكراه بالاقدام على الفعل من كان
الاكراه على الزنا وقتل النفس بغير الحق ومن غير اجراء كما في الاكراه على اكل
الميتة فان الاقدام لما صار مرخصا به كما هو في سائر الرخص واثم
بالامتناع من كان الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب
الخمر لان الصبر عنهما فيه حق قبل الحرام وهو الخمر كما في الاكراه على الكفر
فان الصبر فيه حق الله تعالى وهذا لان علامة سوء الخطاب حقه لان هذه
الاشياء لا تبيح دون الخطاب وفيه يجب ان لا يباح له ما اباحه افساد الصوم
اباحة الاقدام والترك فليس كذلك فانه يأثم بالترك الى الفعل وان اراد صحة
الاقدام والترك فليس كذلك فانه لا رخصة في القتل والزنا بعد
الاكراه لعلا يعني سواء كان الاكراه ملجئا او لا لان رخصة الاقدام على الحرام
لصيانة النفس من التلف ونفس الغير مثل نفسه في الحرمة ولهذا الغير عند
لان حق صاحب الحق اسقط فلا يحتمله اتلافها لصيانة نفسه وكذا الحرج حتى
لو اكره بالقتل على قطع يد انسان لا يحل له ذلك ولو فعل كان لهما
لان حرمة طرف المؤمن كحرمة نفسه بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا
يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل ان يقتله الا ان اكره بالقتل على
قطع يد نفسه او يحل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
فخاف له اختيار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة
طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره له من قبل صبح الحلق
وكذا الزنا فانه في معنى القتل لانه ان لم يكن مع مكروه الغير يهلك
الولد حسا او حكما لانه لما انقطع نسبه الى الاب لا يمكن له حياة الى الحقة عليه

ولم يكن

ولم يكن للمرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب ولم يكن مع مكروه
الغير وقد يفسد الغير فيلزم نقصانا لا كوفه بحث لان حصول الولد غير
معلوم لا وسعه من هلاك غير معلوم وهلاك المكره معلوم فلا يعارضه
قوله ولا اضطر من الكامل من في الميتة والخمر والخنزير لان الاسم الحرمة من الاكراه
الكامل وسوا الاكراه الملجئ لان حرمة هذه الاشياء لها مستثنى الاضطرار لا عند
الاضطرار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
اما صيانة حالة الاضطرار فالممتنع من تناولها مضيع لنفسه لانه لم يكن عالما بالاستواء
الحرمة كما لو امتنع عن اكل الميتة في حالة الاخمصة ولو لم يكن عالما بالاباحة
لان الاباحة حقه فيعذر بالجهل كما يعذر لعدم وصول الخطاب اليه قبل الشهرة
لمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم وجوب الصلوة واما قد يتوهم الكامل
منه لان حرمتها لا تسقط بالعام لقوله الضرورة لا تبيح المحرم
يجب عليه الحد للشبهة فيه وفصل الى رخص ان كان الاكراه كاملا اجراء كلمة
الكفر على اللسان ان كان قلبه مطمئنا بالايمان لان اصل الايمان وكل ودوام
الاقرار باللسان غير لازم ولو بدل نفسه لا غير من الله كان سعيدا وكذا اذا
اكره على افساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام
ويمكن المرأة من الزنا ولو امتنع كان ماجورا وهذا في اجراء كلمة الشرك حسن
لانه اعلاء اصل الدين واما ما من قول النبي عليه كما جاء في باب الرخصة واما
في غيره فعند الاكراه يجوز بعوض ولا الغارة في التهلكة منهي عنه وفيه مسائله
انعام الله كما قلنا في باب الرخصة فيه ولهما فارق فعلها معلله في الرخصة
حيث رخص لهما في التمكين من الزنا بالاكراه بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان حراما لكن فيه معنى الاهلاك
الولد الذي هو المانع من الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع عنها
فيثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق
معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك ولان الاكراه الكامل اوجب الرخص
في جانبها اصلا لاكراه القاصر وهو الاكراه على الحنث والقذف في

الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الرجم فقط لا يعيد
القاصر شبهة سقوط الحد لا الاكراه على القتل قاصر او فيه بحث لان
المراد لم يكن جهاز وجه لا يمكن من توبة الولد فيفضي الى الهلاك وان
كان قد يفضي لولد لما يفضي الى الهلاك فلا فرق بمالك الوصية
او لان موجول زوجه انه لا يسقط الحد على الرجل بالكامل ايضا لان الزنا
لا يصدر من الرجل الا باختيار لا آلة وذلك دليل الطواعية فان الاختيار
يجعل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يحصل منها مع الخوف فلا يكون
التمكين دليل الطواعية فرجع ابو حنيفة الى انه يسقط وهو قول صاحبيه
لان الحد مشروع للردع عن الفعل لا راضي وهما اسقطا لان حرمان التلف
لا يحصل لمضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة الاسقاط والاختيار لا انه
لا دليل على عدم الخوف فلم يكن طبعا بالخوف المركب في الهلاك
الدائم والاتلاف فاكتفى بهذه الحكمة لان الذي ذكرنا ان الاكراه الاتلافي
كاملة متردد بين الاقسام الاربعة ولا يوجب سقوط الاختيار والخطاب ان الاكراه
بغير لا يصلح لاتلاف حكم شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق والبيع
والاقرار والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة
وبها فيت موجب من الجملة لكن نها صادرة عن اهليته واختياره لا دليل
غير الاكراه كما تعين فعل غير المكره بدليل يحتمل موجبه فان موجب
قوله انت طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق والعتاق عقيب التكلم
به لا الا الحق بمعنى من يعلق او يستثنا وكذا موجب فعله كشرب
الخمر والزنا ماتت عقيب الفعل لا الا الحق بالخوف مثل ان يحصنت مثل الافعال
في دار الحرب او يمكث فيها شبهة فكذا يثبت موجب الاقوال المكره و
لا عند وجود المغير فلما ظهر اثر الاكراه يعني هو مثل الطائع كما في تبديل
النية في الكامل اذا اشتمل ما اكره عليه ذلك وعدم الرضا في القاصر
فانه اذا كان ملجئا مصير الفعل منسوبا الى المكره اذا لم يمنع مانع واحد
كان قاصرا فعند عدم الرضا لا دليل الاختيار منسوبا الاكراه الكامل

ذلك القاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع
والنكاح لان الاكراه منوعه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من
اهله ومحله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق
والعتاق يمضي من المكره كما يمضي من الطائع فلو اجاز
التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد وجد وقت بحث
لان الاكراه على التلفظ بانت طالق او انت حر او العفو عن القصاص عدوان
محض عن مشروع والمكره عن راض لا بالتلفظ ولا بالكلام فكيف يثبت به حكم
شرعي عن راض للعاقل وفي الهزل وان لم يكن راضيا بالكلام لكنه راض بالتوقف
ولا يرتفع حكم التلفظ فكلمة الشرك مع انه اصل الدين فكيف يكون عفو عن
ذلك وكذا في البيع والنكاح عدم الرضا بالتلفظ والكلام بانت مع تحقق
العدوان فكيف يثبت حكم شرعي انعقاد الكان او غير بخلاف البيع الموقوف
فان عدم الرضا عن معلوم فلوقوع الرضا يحمل موقوفا صحيحا ولا يصح الاقرار
كلها حتى لو اكره على قتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض
او طلاق او نكاح او رجعة او في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او ضمان او
دين او ضمنه لا بيان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان لا ولد يا طلاق
لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب ولما ثبت الحكم بما اقر به لرجحان جانب الصدق
وهذا لانه على وجود الخبر وذلك يتوقف بالاختيار لا الا على انه لا يكون الا لتحقق
الخبر وكذا الاقرار بعد الحبس لو قيل ان الرضا يعلم بهذا الاكراه ولا يحقق
من العلم والخبر به وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره كما
واذا لم يفعل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكره على الطلاق
او الحبس على ان يقبل زوجها الخلع على الف درهم فقبل ذلك منه وقد دخل من
بها والطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد
تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا ولكن
وقع الطلاق بعد وجود القبول لا وجود المقبول لانها اكرهت على القبول

وسوطلقها على تقدير القبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها ولها اهلية وقع الطلاق ولا يجب المال لكونها صغيرة وما الاكراه
يعدم القبول فلهذا وقع الطلاق ولو اتصل الاكراه الى اداء المال الخلع
وقع الطلاق وضمن المكره المال هذا اذا كان الاكراه للمرأة اما اذا كان للدخل
كما لو كان لمن يخلع امرأته على كذا او قد دخل بها والمسألة مكتوبة والخلع
واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم
على المرأة للزوج لانها التزمت المال طائعة ما زاد ما سلم جاء من الصورة
ثم الاصناع الاصحاب الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا
على ان في الهزل لا ينفصل الطلاق عن المال ولهذا صحة جملة قال
لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال في الاكراه
ينفصل فاشار الى الفرق بقوله بخلاف الهزل وتقريره انهم اتفقوا على ان
الهزل لا يعدم الاختيار والرضا بالسبب ويعدم اختيار والرضا بالحكم
كشرط الخيار والاكراه لا يعدم اختيار السبب والحكم ويعدم الرضا بهما عند
ابي حنيفة رحمه الله يعني الاختيار والرضا بالسبب في الهزل وهو التزام المال
دون حكمه وهو الطلاق لانهم اتفقوا لان تمامه باعتبار الالتزام والالتزام صحيحا
يتوقف الطلاق على تمام القبول وذلك عند تمام الرضا فلا يقع الطلاق
ولا يجب المال كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وهو الاختيار والرضا
بالسبب دون الحكم يتوقف الحكم على وجود الاختيار والرضا بهما وفي الاكراه
يوجد الاختيار في السبب والحكم ثم قبول المرأة وهو الشرط ووقع الطلاق
ولا يجب المال لانعدام الرضا لان المال لا يجب بدون الرضا فصار كالمال
لم يذكر اصلا وعند ابي يوسف ومحمد الهزل لا يعدم الاختيار والرضا
بالسبب كشرط الخيار والحكم وفي الطلاق لا ينفصل عن السبب الذي هو
الشرط لما علم ان الشرط في حكم السبب فيكون اختيار السبب اختيار
الحكم فيقع الطلاق ويلزم المال لانتفاء الاكراه لانعدم اختيار السبب
والحكم كما في بيع الطلاق ولا يجب المال لعدم الرضا بالسبب والحكم وكان

لم يذكر المال اصلا والمال لا يجب في الخلع الا ما يذكر كما ان الثمن لا يجب في البيع الا ما يذكر
وقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال وهو ذكر المال كما في
طلاق الصغيرة كما مر فعلم بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار لسان الطبيعة
الى الفرق على المذهبين قال ولو اتصل الاكراه الكامل يعني اذا
اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة كما تلف
النفس والمال فما دام باقيا لم يصلح المكره والمكره حقيقة بينهما الا ان يكون
يحمل الفاعل كالآلة للمكره وبين اتلاف النفس والمال ان المكره ولد حكم بهذا
الفعل وخرج المكره من البين كما لو اكره انسانا على قتل انسان بغير آلة صارت
بان قال اقتله بالسيف او لا تقتل فقتله وجب القود على المكره بالاجماع ولو
اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره ضمانا
للمتلف والكفارة عليه جزاء للفعل المحرم لحرمة المحل كما لو باشره بنفسه
لان اعتبار الفاعل فاسد صادر عن خوف الهلاك كما هو محمول بالطبع على ذلك
الفعل كالآلة فاذا عارض هذا الاعتبار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح
فان نسبة الفعل اليه فيجعل المكره آلة له كمن لو سيف انسان استعمله المكره وهذا
في الاكراه الكامل واما القاصر الذي يقع موجبا للحاجة كالاكراه بحبس او
قيد او ضرب فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فيقتصر القود والضمان
على الفاعل لانه ما صار ملجئا الى الفعل فوجد اما فيما لا يحتمله الى الفعل
الذي لا يحتمل ان يصير الفاعل فيه آلة للمكره حقيقة فلا يصح نسبة الفعل الى
المكره فلا يقع التعارض لان الاعتبار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا فيقع
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الفعل عندهم معارضة الاختيار
الصحيح اما كالاكل والوطء والاقوال فانه لا يصلح ان يكون ما كل الانسان بغير عينه
او تكلم بلسان غيره مما ذكرنا انه لا يمكن كون الفاعل آلة للمكره حقيقة
نسبة الفعل اليه ولا فلا كما اذا اكره على اكل الطعام الغير فلا يكون
الضمان على المكره بل على الآكل هذا اصل ينبني عليه احكام الاكراه وهو
بحث لانه لو جعله الحقيقة فلا شك ان ذلك يكون اسرع مباشرة لزوم الضمان

عليه حالم يحمله كذلك واما حمله كذلك فاي مدخل لكون صاحب الآلة
حسية او غير صالح مع تساوي الصورتين في الاكراه وفي كون الفعل من الفاعل
بالاختيار لرد عدم الرضا وقيل المراد من قولنا يصلح الآلة ان المكره
يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عند الاتلاف صار كانه
فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح الآلة انه لا يمكنه ان يفعله بنفسه فاذا حمل عليه
شيء مقصود فعله وفيه بحث اذ يمكنه الاكل والوطي والتكلم ايضا كما يمكنه القتل
ولا شك انه اذا اكره واضطر الى اتلاف حق الغير وقد استعمله فيه وجعله فيه
كالآلة كان طبيعي له وكان يجب الضمان عليه سواء كان صالحا للآلة او لا وهذا
ظاهر وقد يقال الخلاف في من اكره على اكل طعام الغير يجب الضمان عليه لصيرورته كالآلة
كالآلة له في حق الاتلاف وهل لنا كان الاكل سببا لان منفعة الاكل حصلت له وقد
ضمنا ولو كان صانعا يكون الضمان على الاكل لان منفعة الاكل حصلت له وقد
عرف انه كالآلة له في ذلك فيكون الضمان على المكره سواء كان الاكل منفعة
او لا نعم لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان حاصلا لا يحصل المكره او حصلت
منفعة طعام نفسه لنفسه وان كان سببا ضمن وكذا لو اكره على الوطي
فلو انه ضرر كما في وطي الصغيرة والمرضعة التي يضرها الوطي يكون ضمان
الضرر على المكره ويكون المهر على الزاني لانه في مقابلة المنفعة
ويسقط الحد لشبهة الاكراه وكذا لو اكره على اعتاق العبد يكون الضمان
على المكره وكذا لو اكره على الطلاق قبل الدخول يكون المكره ضامنا
لنصف المهر وكذا لو اكره على البيع بالغبن يكون ضمان الغبن عليه وكذا لو
اكره على الهبة وكذا لو اكره على الاحراز المتضمنة للضرر لنا سابقا
عن التصرفات نعم هذه الافعال حسابات لغرض عدم الضمان فيكون الفاعل
مولفا بها كما لو اكره على افساد صوم رمضان بفساد صوم الاكل ويجب عليه
القضاء وكذا يوم المعتبر كما في يحسب هذا الحد المثل لان
ولا ـــــــ وكذا لان وكما يستقر الحكم على الفاعل فيما لا يصلح ان
يكون الفاعل آلة للمكره حسية فكذا يستقر عليه فيما يصلح ان يكون آلة له

ان يكون محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة والفاعل بالتسبب
الى الاتلاف حاصل لمن يكون آلة للمكره حسية بان حضره على النفس او المال
فيسلمه وبالتسبب الى الجناية لا يصلح ان يكون آلة حسية اذ لا يمكن للانسان
ان يكتسب الجناية على الغير وح للمحل الفاعل آلة له في الجناية بسبب
الاكراه الملجي اذ لو جعل لبدل محل الجناية مثل الاكراه الجزئي على قتل
الصيد فان محل الجناية احرام الفاعل ومحل الاتلاف الصيد فلو جعل الفاعل
آلة في الجناية لصار محل الجناية احرام المكره لو كان محرما ولو كان حلالا
يخرج الفعل عن كونه جناية واذا صار محلها احرام المكره يلزمه احالة الفاعل
المكره لانه لما اكره على اتباع الفعل في محل الى ام نفسه كان اتباع الفعل
في محل اخر محالة للمكره واذا احال الفاعل المكره لا يبقى الاكراه واذا
لم يبق الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه
ولما لزم نقل الفعل من المحل الاول عوضه له فلما ما قصار الفعل عليه
لعدم الفائدة في النقل وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو صار كالآلة له يسبب الاكراه
لبدل محل الجناية عليه انه يلزمه الجناية على احرام المحرم لصيانة سبب الاكراه
ولئن سلم بانه يبدل لكن لا نسلم انه لا يمكن مكرها وح لانه اوقع الفعل
في محل اخر لما لا نسلم انه اوقع بل لو فرض الوقوع بسبب الاكراه لا ما يتبع
وللزوم الجناية على الاكراه المحرم لصيانة قالوا لو كان ما يحرم من يلزم على كل منهما
كفارة لما على الفاعل فلما شرع القتل واما على المكره فلان الاكراه المحرم
ليس بامر من الدلالة ولا اشارة وبما يلزم الكفارة فكذا ما كان اكراه المحرم
وكذا لو اكره بعبد الحبس او الضرب لان ما يترتب لكن الكفارة من باب
الدلالة ولا اشارة ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل والقطع
كانت الكفارة على المكره لان هذا الاكراه في حكم ضمان المال وهذا الاتلاف بالصوم
ولا يجب بالدلالة لان وصف باعتبار المحل فيكون بمنزلة ضمان المال والكفارة
على قاتل الصيد خطأ ولو توعده بمثل الحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة
بمنزلة ضمان المال قوله وهذا الى ولان محل الجناية اذا تبدل يحصل

الفاعل الا يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم
اثم القتل وان كان مصلحا لكن يكون آلة في المكره في القتل لان القتل من
حيث انه موجب الظلم جناية على دين القاتل والقاتل لا يصلح شيئا يأثم الغير
اذ لا يمكن للانسان ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعله آلة لعدل محل الجناية
لانها تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيعود الامر الى
المحل الاول كما في المسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب
القصاص والدية والكفارة وهي ان لا يرتفع الفعل لان الفاعل آلة
له في ذلك لعدم لزوم العدول محل الجناية الذي هو المقتول وصار الفاعل
فاعلا في حق الاثم لعدم النسبة الى المكره للزوم العدول الى المحل وفيه بحث
اذ لا نسلم انه عدول بل يصير المكره فاعلا اثما ولا نسلم انه لو عدل لا يبقى الفاعل
مكرها كما في المسئلة الاولى فالحق ـــــ وكذلك لي كما قلنا ان الفعل يتعدى
على المباشر في حق الاثم قلنا اذا باع مكرها فسلم مكرها ملكه المشتري
ملكا فاسدا عند القبض حتى يعود اعتاده وتدبيره واستيلاده عندنا
وملك رده لا يملكه ولو سلم طائعا يعود الى ملكه وسبب الملك بالاتفاق لا يتصور
ذلك لجاز البيع حلالا بخلاف ما اذا اكره فوهب وسلم طائعا حيث لا
يكون لجاز ولا يثبت الحل لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم لان الهبة
لا تتم الا بالتسليم ولا يثبت الملك بدون القبض بخلاف البيع وفيه بحث
لان ما اكره عليه اذا صار بالطوع ملزم لم يكون صحيحا لعقوا على
ثبوت الملك بالاكراه في البيع والتسليم لان التسليم تصرف من البائع
في بيع نفسه بالاتمام وثبوت ذلك لا يصلح ان يكون آلة للمكره لانه لا
يتدرج تملك ملك الغير والتمام تصرف لتحصيل للبائع الاصلي ولو جعل
آلة لعدل محل الفعل وهو الملك لانه حينئذ يكون المكره عاصيا فيعيد
تصرف البائع في الملك المغصوب لا في ملكه ولعدل دلت الفعل ايضا
لان التصرف في ملكه يضر بتصرفه في المغصوب وحينئذ لا يبقى مكرها كما في
واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك

للمشتري كما لو لم يسلم طائعا قوله وقد يسند الى المكره من حيث انه
غصب ليكون للبائع ولانه مضمنه لو اتلف المبيع في يد المشتري ويمكن من فسخ
البيع حالة قيام البيع كما في بيع الغاصب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لا يبقى
مكرها لان اكراهه على التسليم عين اكراهه على التصرف في المغصوب
ولذا اكره به وجعله آلة في التسليم يكون التسليم باطلا فلا ينعقد البيع
ولان البيع لا ينعقد مع عدم الرضا البائع واجيب دفعه بان الملك
يتحقق بهذا التسليم للمشتري لو باعه او وهبه او تصدق به وهو للبائع
ان يفسخ عليه هذه التصرفات فلو تحقق الملك لما جاز فسخه كما في البيع الفاسد
وفيه واذا ثبت انه امر حكمي لان اذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر
حكمي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال لاجل استقامة ذلك لا استقلال فيما يفعل
وجوده عن المكره بان اخذ الفاعل وضرب على نفسه او مال غيره ولا
يتحقق وجوده منه يعني نشاط هذا النقل لم يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن
لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور
وجوده منه حيث كان النسبة اليه حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره على
الاعتاق بما فيه اكراه من المتكلم حتى يعتبر الاعتاق الى المكره وتكون الولاء
له لان المتكلم موجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد
ولا يتصور الاعتاق من غير المالك فلا يمكن ان يسند الى ما يحصل المتكلم آلة له
ومعنى اتلاف ماله العبد بالاعتاق مستقول الى الاكراه لانه يتصور منه
الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المعتق آلة له لان الاتلاف منفصل
عن الاعتاق واكمله لتحقيقه بالقتل فلا اعتاق فيكون عينه فيمكن ان
ينسب اليه فكذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان او معسرا
لان ضمان الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار وفيه بحث لما ذكرنا
فيما مر انه لا مدخل لتصور الفعل من المكره ولنا المدخل للاكراه الملجئ قال
وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من اول بحث الاكراه الى هنا هو مذهبنا وقال
الشافعي رح تصرفات المكره قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره

اما قوليا وفعليا فان كانت قوليا فاما ان يكون الاكراه بحق او بغير حق
وان كانت فعلية فاما ان تم الاكراه على معنى انه صح الاكراه الملجا ام عليها
او لا وان كانت ثم فاما ان يحتمل فعل المنسوب الى المكره للالجاء ان كانت
قوليا كالطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكان الاكراه بغير حق كانت
الاقوال باطلة لغوا لان صحة القول بالقصد والاختيار وكل قول لم يكن
بالقصد والاختيار يكون لغوا والاكراه يفسد القصد والاختيار فيكون القول
الصادر بالاكراه باطلا ولهذا لا يصح الكلام من النائم لعدم اختياره ولا
من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح والاكراه دليل على ان المكره
متكلم لدفع الشر لا لسان ما هو مسدل قلبه وان الاكراه بحق صح تصرفاته
القولية كما لو اكره الحربي على الاسلام صح اسلامه لانه اكره بحق كما ان
الذمي اذا اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي
المديون على بيع ماله لقضاء الدين صح الاكراه لانه اكراه بحق وفيه بحث لان هذا
القسم يصير بقضاء الاول لان قوله في هذا القسم ايضا بغير اختيار وقصد لا
ان الاعتراض في القسم الاول لعدم الاختيار والقصد بل تعالى الاكراه في
الاول باطل ولا يصح ما التزم منه وفي الثاني صحيح فيصح ما التزم منه والاكراه
بالحبس والايلام عنده مثل الاكراه الملجي في ابطال القول والفعل عن المكره
لعدم الاختيار والقصد ايضا ولذا اوقع الاكراه على الفعل سقط حكم
الفعل عن الفاعل اذا اتم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره
او لا فتمامه ان يصير بحيث يمنع الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
والايلام على الاتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان
او اكراه من يحل الكفر على اللسان فانه يمنع الفعل عنده بحيث لم يمكن
ان ينسب الفعل الى المكره نسبة له ولا فعل فاذا اكره على الاتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح للتلف في الاتلاف فينسب
الفعل ولو اكره الحر على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم
او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد والكفارة يجب
على المكره

اما القول بالسان فالا لا يصح والسان الا بالقصد والاختيار م

كان م

٧

على المكره لان الفاعل محتمل لم يكن آلة له فينسب الفعل اليه ولا نفسا
الصوم بنفسه لا فطار لان الخطاب الذي لا يكون لاجله الفعل يزول بالاكراه
فالحق الافطار باسلاع الترياق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب
الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل لان الحرام لزناه لا يحل سوءه ولو اكره
على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل به الفعل لانه اكراه
فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة وهذا تام بالاتفاق ولو صار آلة لما لم
يجب على المكره ايضا بالنسبة لان التسبب في القتل بمنزلة المباشرة
عنده وعند محمد لو لم يكن لا يتم النسبة بالنسبة الى الصرف وايضا
قيل لا يجب بالواحد لا يكون قصاصا لعدم المساواة لقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل اعتدى عليكم وقد كذا الى الاكراه لانعدام الاختيار وانما
بالرضا ولعدم الاختيار وح لا يكون له اثر في اسقاط التصرف قولا كان
او فعلا فيجب ترتب الاحكام على قول الرضا وفساد الاختيار لا على عدم
الاختيار والقصد كما قررناه والله اعلم

باب

حروف المعاني لفظ الحروف في العرف يطلق على الحروف التهجية والغرض
التي يتركب منها الكلمات وهي اسماء وليس لها معاني الكلمات وعلى الحروف
التي لها معاني كالباء في مررت بزيد فان معناه الالصاق بخلافه في مكى
اذ لا معنى له وكذا الهمزة في ازيد لها في معنى الاستفهام بخلافها في لعمل
وقد يطلق اسم الحروف على اسماء تشابه الحروف مثل من وما وكل والنصف
النصف وقد يطلق على البعض واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل في
العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك
وسائر حروف العطف تدل على زائد الاشتراك فان الفاء موجب الترتيب
ولم يشتمل الترتيب معه وثم لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب والا لم يعد
تدل على عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في السوق من غير دلالة على المعاقبة
او الترتيب كذلك وقال بعض اصحاب الشافعي وحاصلها للترتيب ولعل ذلك

يترتب

عن الشافعي رضي الله عنه ايضا وهذا لو وصل الترتيب في الوضوء عملا بنص الواو ودخول
عن القرآن ايها للترتيب حيث يستحيل الجمع لاية المفسرة فكقولك زيد راكع وساجد
واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا الثالث الاستدلال بالنقل والاستعمال
اما النقل فظاهر من ائمة النقل واما الاستعمال فلانه صح لقائل ان يقول عمرو
والترتيب في القائل ممتنع ومع جاز زيد وعمرو فصله او يعود فلو كان للترتيب
لكان الاول ناقصا والثاني مكررا وقال الله تعالى في البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
والقصة واحدة ولهذا نقل ائمة اللغة فلو كان للترتيب لساقصا فان قلت لم
لا يجوز ان يكون للترتيب وحيث جاز لا للترتيب يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز
احتج من قال انه للترتيب بوجوه احدها قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد افاد
الترتيب علمنا الترتيب مستفادا من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي الثاني قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله فقالوا عند السعي بهما نبدا بما بدا الله به ابدا
بما بدا الله تعالى به فاما ولا الترتيب فلما لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لانهم
من اهل اللغة فان قلت لو كان للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال قلت كون
الواو للجمع لا ينافي الترتيب الواقع فلهذا سالوا الثالث قوله تعالى من يطع الله ورسوله
من قال اطاع الله ورسوله فلو كان للجمع فلا فرق بين القولين فلما لم يحصل لك
الفرق ادل على تعلق بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتب فيها الرابع اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا
فلو كان للجمع فلا فرق بينهما فيكون للترتيب فاذا اوقع واحدة حصلت البينونة
فلا تلحق الثانية فلما لم يقع الثانية لحصول البينونة بذكر الاول دل على انه للترتيب
قال وانما ثبت الترتيب عند بعض الاصحاب ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة
والقرآن عندهما مستدلا لابي حنيفة لو قال لا هنيئة لم يكن ما هي طالق وطالق وطالق
يقع واحدة عند ابي حنيفة حكما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وعندهما يقع ثلاثا كما لو قال لم يكن فهي طالق ثلاثا وانما لو قال لامرأته التي
لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار لم يقع الا واحدة

عند ابي حنيفة رحمه الله

عندا ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع ثلاثا فما لك ليس لا امر كما ذكرتم ان المطلق
الجمع عند اصحابنا جميعا لا للترتيب ولكن الاختلاف في المسئلة بناء على
شيء لغوي وهو ان الجملة الاولى وهي قوله فهي طالق تعلق بالشرط ملاوا بسطه والثانية
وهي قوله طالق جملة ناقصة موقوفة على الاولى ضرورة لان الناقصة لا تتم
وتستقر افادة المعنى الا بها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فيكون
تكون الاولى مرتبطة بينهما وبين الشرط وهما من الثالثة والشرط والجملة
الثالثة مانعة والتقاء المعلق في المعلق بحيث ان الشرط عند الشرط يقع
الاول ولا يقع ما بعده لعدم المحل لانها ماتت بالاول لعدم لزوم العدة عليها
لكونها غير مدخول بها والترتيب ثبت بهذا الطريق لا بدلالة الواو بخلاف ما
اذا لم يذكر الشرط حيث يقع الثلاث بجانبين هي طالق وطالق وطالق لان
بحسبها لان الجمع موقوف على حكم الشرط عند حكم الشرط يقع به الجمع
ذهب يقع الثلاث عند الشرط وعندهما لم يثبت للمقارنة دلالة الواو
ايضا ولهما ثبت بناء على ان موجب العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
الناقصة على الكاملة في تقدير اعادة ما يحتاج اليه من الكاملة لصيرورة كاملة وفي
تقدير اعادة الشرط يكون الجملة الثانية كالجملة الاولى في المعنى عن متاخر عنها
لا يحسب التكلم ولا الاعتبار لذلك يكون تعلق الجملتين بالشرط ملاوا بسطه لا
يرى انه كرر الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت فانت
طالق يقع طلقتان معا عند دخول الدار دل على ان الترتيب فيهما بكلمة او فيه بحث
اذ لا نسلم ان الجزاء والشرط في تقدير لا على ما ذكرتم في اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه بتعلقهما بالشرط بدون تقدير لا على ما ذكرتم لا اصل عدم الاضمار
وسيجيء بعد الكتاب وح لا يكون الجملة الثانية كالجملة الاولى في الترتيب اعلم ان
مسئلة تكرير الشرط هو موقع الشك في قول ابي حنيفة وكما تمسك بها صاحبا
فكر العلماء في الفرق بينهما حتى قال العلامة ابو زيد في هذه المسئلة
اشكالان لا الترتيب في الجملتين لنا ثبت تكلما بعد التعليق لكنه لا يحسب تعاقب
الوقوع ضمن الشرط كما لو كرر الشرط وتحقيق هذا الموضع ان التقاء المعلق

في المعلق يكون بالنسبة الى زمان وجود الشرط فلو كان في الاتفاق ترتب
لكان زمان الشرط ايضا كذلك بخلاف صورة تكرر الشرط فان الترتب فيها في
المعلق لان المعلق لما كان شرطا شيئا واحدا صار امتثالين في الحقيقة
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقتين ثم انهم اتفقوا على انه
لو وجد الشرط مرتين التي ترتب مثل ثم بعد كما قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق يحصل للتي ترتب لا اشكال ان الترتب في الاتفاق ايضا وارد
على هذا كما ذكرنا والله اعلم قال وفي قول المولى اعتقت
هذه وهذه جوابه سؤال عن بعض الفرق على هذا الاصل وصورته
رجلا لزوجة امتين رضا منهما من رجل في عقد لو عقد لو عقد لو عقد بغير
اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا تبطل نكاح واحدة منهما بان
اعتقهما بطريق العطف بان قال اعتقت هذه وهذه تبطل نكاح الثانية
لانه متى قال اعتقت هذه قبل ان يقول وهذه تعتق الاولى وقع
نكاحها لانه كان باجازتها وقع تبطل نكاح الثانية الموقوف لان
نكاح الامة لا يصح مع نكاح الحرة فلا يصح مع نكاح الحرة محلا للنكاح
الموقوف وهذا لو زوج رجل امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة رجل
نكاح لانه اصلا لم يصح الثاني بعد ما اعتقها فتبين ان المحل
في حق التوقف فلو لم يوجد الواو والترتب لما بطل نكاحها كما لو
اعتقهما معا ولو زوجه المولى امتين في عقد واحد بطل النكاح ولا
يفرق بينهما ولو زوجهما في عقدين فاجاز سيدهما المولى معا بان قال
اجزتهما طلاقا جميعا لانه حصل الجمع بينهما حالة الاجازة ولو اجازهما
كلاما منفصلين بطل الثاني ولان اجازتهما كلامين متصلين بان
قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذا يدل على
ان الواو للمقارنة فاجاب بان بطلان نكاح الثانية في مسئلة الامة
ليس لكون الواو للترتيب بل لاصل وهو ان الجمع الحاصل بالعطف بعضها

بعض

بعض ولم يكن في آخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على آخره
فيصح الاول قبل الاذن فيه اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله
لان عتق الثانية لو توقف وصح نكاحها لا يتغير نكاح الاولى في عتقها
موجبه تعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف بخلاف مسئلة الامتين لان آخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف
اول الكلام عليه كما في الشرط المتاخر ولا يستثنا واخر الكلام ههنا يغير
اوله لانه لو ضم نكاح الثانية الى الاولى بطل نكاح الاولى لاجتماعهما نكاحا
فيكون الاخير بمنزلة الشرط او الاستثنا وهما كالجمع بكلمة واحدة فلذلك
بطلا وان لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى والتصرف في ضم
الثانية اللغة من يستعمل بالاستثنا وفي اصطلاح الفقهاء من تصرف في حق
الغير بدون الوكالة والاذن قال وقد يعني بدخول الواو على جملة كاملة
يحصل فيها ما لا يحصل بهذا العطف المشاركة في العطف كقوله هذه طالق ثلاثا
وهذه طالق ثلاثا يقع طلاق واحدة لان الشركة في الخبر انما يجب اذا كان المعطوف
ناقصا يحتاج الى الخبر كقوله هذه طالق وهذه ثلاثا كان تاما يغني
دليل الشركة وهو الاحتياج كما في المثال المذكور وهذا علة الى ولان يقع
الشركة للاحتياج والمقصود هنا ولان الجملة الناقصة اذا كان الاول يتم به
الاولى يغني من غير تقدير الاعادة لان الاضمار خلاف الاصل وهو انما يكون عند
الضرورة وقد ارتفع الضرورة ههنا بالاشتراك فلا يصار الى الاضمار واذا قلنا
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق يكون الثاني معلقا بذلك الشرط بعينه ولا
يقتضي العطف الاستدراك الى تقديره بالشرط كانه اعاد الشرط الثاني
بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما قلنا ان
المقصود افادة الكلام الثاني وهو يحصل بتعليقه بذلك الشرط بعينه ولا يصار
الى الاضمار ما امكن مطهرا لما اذا كلما علقت طلاقك فانت طالق ثم قال
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لكان
يقتضي طلقتان وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان

دخلت هذه الدار الاخرى يعلق بكل التطليقة بدخول الدار الثانية حتى لو دخلت
الدارين لا يطلق الا واحدة ولو لا تقتضي الاحاد لطلقت ثنتين فان قيل يلزم على ما ذكرتم
انه متى قيل هذه طالق ثلاثا وهذه لا يحتمل الاخر مشتركا بل يحمل كالمعاد هي
طلق الثانية ثلاثا ولو قيل الاخر مشتركا لا يشترك الثلاث بينهما وطلقت كل واحدة
طلقة ونصف ويكمل ثنتين كما لو قال لهما لهما على الف ولهذا يحمل الالف بينهما
عليهما بحصتهما الشركة ولا يحمل مشتركا بينهما حتى يكون لكل واحد منهما الف
قلنا لان اعمال الشركة ههنا متعذر لان تنصيف الطلاق لا يمكن لانه لا يتجزأ
لانه من مصدر والتجزي الحرمة المختلطة وسريان التجزي كالتطليقة وبالانقسام
لا يحصل لكل فيحمل الاخر كالمعاد مفردة ولان بالانقسام يفوت مقصود الكلام
اذ لا دلالة على الثلاث على الاربع وجه والمعاد المثل يكثر دعاء الله عند التعذر
واما مصارف الله لان الاستدلال في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله ولانه طالق
ثلاثا مفردة ليس كالاشتراك لان مشاركة الاسم بين واحد وجماعة
في طلاق واحد لا يتصور بمعاد الى الاستدلال وقد يستعار الواو للحال
الواو في الاصل للعطف لانه اكثر واظهر والاصل في الحال ان يكون الواو ليدل على
التعليل لمعنى يكون الواو اذا وقعت جملة مقدرة لا تعلق بين الحال ويحتاج الى
ما يوجب التعلق والجمع بين معاني الواو وانها كقوله تعالى فلما جاء ما يتبين ابوابها
الى وقد فتحت ابوابها ولها حال واو بينهما على الحال لانه تعالى في بيان لا كرامه درجة
اهل الاسلام وبين لا كرامه ان يكون الدار مفتوحا حال دخول الضيف اما باب
المضيف فحال الواو على الحال لا اي هذا المعنى ورد فوجدت فتحت على معنى
انهم لما وجدت فتحت الدخول بعد اذ ان الفاء انتصب انه لا تعلق ما لم
يوجد ذكر الفاء الا في الحرف اذا دخلت من الاماني ما لم ينزل جعلوا الواو
في المنتفي الحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان حسن العطف الموافقة
بين الجملتين في عطف الجمل بان يكونا فعليتين او اسميتين او طلبيتين اما
اذا اختلفا فيحصل الانقطاع الواو بينهما فيعين الحال حينئذ جملة كاذ
طلبية والثانية خبرية فلا يناسب العطف فيعين الحال فلما صارت الواو

ومنها

للحال

الحال صار لا اه اشترط الخبرية والدخول للامن ويكون تقدير الكلام لن يدخل
ما انت حر ولن يدخل ما انت من عتقهم اي اذا كان لن يدخل ما انت اي يكن
فانت حر ولن يدخل ما انت من عتقهم واما الفاء فانه للوصل والتعقيب اي للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه مع التعقيب اي يكون في عقبه بدون التراخي والمهلة
بدون التراخي على ما مر لان المهلة بعد ما مع لا يجوز ان يكون بلا تراخ كقوله
تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة لان اخضرار الارض
يكون بعد نزول الماء ايام لانه لما مع ذلك العذر لكن لا يدل على ذلك وكذا لو
قال لزوجته طلقت هذه الدار فهذه الدار لا مقتضى التعقيب فيه حتى يصح الاول
اي دخول الثانية والدليل على كونه للتعقيب العقل من ايمة اللغة الى استعماله
في الجزاء لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط ويستعمل في احكام العلل لان
الحكم يترتب على العلة وجوده ولا يخلو الوجود تراخ ولا تعرض للاستحكام
بعد ذلك ولا استعماله في الاخبار فلنا المهلة بعد ما مع ولا يخرج عن كونه للتعقيب
ولان موجب الفاء التعقيب بدون التراخي على ما مر فلنا نعم لكن الامر انه اذا طلقت
هذه الدار فهذه الدار فاسد لان الشرط لن يدخل الثانية بعد الاولى فيتعين
توقع على ما مر اي من غير استعمال بينهما بعد اجزاء موجب الدخول بعد استعمال
بعد حتى لو دخلت الاخرى اولا او اخرت الدخول بينهما لا يطلق لان الشرط لم يوجد
وقد دخل الفاء على العلة وهي تكون بمعنى لام التعليل وبمعنى فاء التعليل والاصل
دخول الفاء على الاحكام دون العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول كما يقال
اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وضربه فاوجعه لانها قد يدخل على العلة بشرط
ان يكون جزاء ولم لانها اذا كانت جزاء كانت في حالة الدخول بعد الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال كن فعلت او ضيق او مشقة اطلق
من الكلام ليس مقدر لكان العرف ان العرف الذي موغله الاشتراك بعد
اجزاء الاشتراك الى صار فيه طريق والمراد بالعرف المعنى والى
لم تكن جزاء ولم لا يجوز دخول الفاء حلبها فلا يقال اكسر الشيء فكسر
وانقطع فقطعه لما كسر فانكسر وقطعه فانقطع ولان الفاء قد دخل
فانقطع

على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لغيره اذا اتى الفاء فانت حر انه يعتق في الحال
اذا اتى ولم يره لان الفاء مثل هذا الموضع للتعليل فيقتضي ثبوته اذا اتى الفاء
لانه حكم وصفه الحكم بمشتق وكذا الواقع في الحال في اذا قال فانت حر كان اخبارا
اذا لم ينزل وفيه بحث لان طالق الفاء ايضا لا يكون طالقا الساعة طالق للعلة عليه
السابق للاحق لغة ولشرعا الا ان اللفظ فطالق لانه لم يرتب اللاحق على
السابق تعالى كسرته فانكسر وكما قال الراوي سهى الصبح علم سجدوا
ما عرف في جعلها للاستعمال فانه مستعمل في ذلك وتفهم بعض اصحابنا منه انه اراد
اذا لم يكن حرا اذا نزل اسنادا فالكلام والاسم فلا عطف على مسمى الراجح
فاذا قلت جاءني زيد عمرو كان المعنى وقع بين مجيئهما مهلة وهذا مجاز
ان تقال ضربته زيد عمرو انه لهي فلا يصح وكل الفاء عند الى حيث يكون
الراجح على وجه القطع والسكوت كانه قطع الكلام ثم استدرك قولا لاكمال
الراجح يعني نقل الكلمة وضعت لمطلق الراجح فيدل على كمال اذ
المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت الراجح في وجود الكلام
جميعا اذ لو كان الراجح في الوجود دون التكلم كان الراجح ناسا
دون وجه وعند صاحبه الراجح في الوجود دون التكلم الى موضع ادل
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد الى التكلم لانه متصل صيغة اذ لو لم
موضوع للاتصال ما فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق
ثم طالق ثم طالق لم يحكم حلف الاول بعتق ثم ثم لم يقع الاول في الحال
ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة انه سكت ثم استدرك فقد انقطع كما لو
ولم يتصل بنفسه وان وصل المعنى في الثاني يقع الاول في الحال ويحصل السكوت
فيلغو ما بعده لعدم الكمال فاوجد السكوت صيغة وعند ما تعلق الكل
بالشرط ويتعين على الترتيب من المتكلم على ترتيبه لانه لما الراجح
الشرط او تقديم وعلى كل تقدير اما ان يكون بغير المدخول بها او في المدخول
بها والاول ما ذكر وان قدم الشرط وقال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني الحال

وهما الثالث لحصول السكوت بالثاني فان قلت يبقى ان يلغو الثاني ايضا
لان الكلام لما انقطع من الاول حتى لم يتعلق الثاني والثالث بالشرط وصار
استدراك وهو عن معين نفسه لا وقع ثم طالق حين لا يمتد اذ لو اتى به حقيقة
لا يقع شيء فكذلك اذا صارت بنفسها فكما قلت هو العطف صورة على الاتصال
صورة وذلك موجود ههنا واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة
ومعنى وهذا المعنى بحرف الفاء الذي موضوع للوصل واذا اتى الشرط في
المدخول بها او وقع التعليق بالشرط ما قلنا ووقع الثاني في الحال وهو الظاهر
وغيرهما تعلق الكل بالشرط في الوجه الاول واذا كانت مدخولا بها
تطلق بالثاني وان كانت غير المدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لتوالي
الكل بالسكوت وهو مستعار ثم يعني الواو والاشتراك بينهما في العطف ويعلم
ذلك بقدر العمل بحقيقته ثم كما في قوله تعالى وكلا منها رغدا او الطعام هي مسبقة
وقال بعد تبليغ ثم كان من الذين امنوا الى وكان لتوزيع العمل بحقيقته
ثم اذا الايمان هو الاصل لجميع الاعمال الصالحة وشرط لصحتها فلا تكون
معتبرة كالصلوة قبل الطهارة وفيه بحث لانه لا يلزم بعد والحمل على الحقيقة
لان الراجح اعم من ان يكون في الوقت او الرتبة او الاعتبار وههنا جاز
ان يكون لبيان كمال الايمان في الرتبة والفضيلة على العتق والصدقة ولا في الوقت
كما ذهب اليه صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع وجاز ان يكون الترتيب في الاخبار
لا في ترتيب المعاني ويكون معناه ثم اخبركم ان هذا كذا كقول الشاعر ان
من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده وجاز ان يكون الطاهر
اولى من الكتمة اكتمه وهذا قال قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان حرف ثم في الرواية
محرس على الكتمة وفي الرواية التي نقلت انه عم فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير يعني الواو مجازا لان صيغة الامر للايجاب والنهاي للتكفير
بعد الحنث لا قبله بالاجماع فالاول كلام على موضوعه للاضراب عن
الاول معنا كان موجبا والاثبات للثاني على سبيل الدلالة للغلط

فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاضراب عن زيد ثم سهو لك اراد
ذلك فضربت عنه الى عمرو فعلى هذا بل عمرو فاذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
ذلك وجهان احدهما ان يكون القصد اسناد المجيء الى زيد ثم استدرك للغلط
فاثبت لعمرو والثاني يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك
في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا هذا هو المشهور وفيه بحث لان
مستعمل في موضع الاول ولا في الاسم ولا في الخبر كقولك ما لي معولي اعوان بل يقوم
من رجل وكقوله تعالى كالانعام بل هم اضل والله اعلم من عن الغلط
وكما يقال زيد فقيه بل محدث فالاعطاء شيئا بل لم يعطه شيئا والمثال هذه
سابق وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيد النفي الذي يلزم من الاضراب ولهذا صح
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع
فان لم يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اسبات الثاني مضمون الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب فمن ذلك الاضراب انه بعد الدخول بها انت طالق
واحدة بل ثنتين يطلق ثنتا لانه لا يمكن الرجوع عما اوقع اولا ولو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق واحدة فقط لانه لا يمكنه الرجوع عن الاول
وبعد وقوع الاول لا يبقى المحل ملغا الخ كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس
واحدة بل ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل الغلط دون الانشاء وكذا
لو قال للدخول طلق امرأتي ثلاثا بل ثنتين يطلق ثنتين لانه يملك ايقاع الثلاث دون
الثاني لان الرجوع عن الايقاع صحيح قوله وقالوا اصحابنا الخ يعني وصاحبيا جباء
فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
انه يقع الثلاث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق
هذا الطلاق بالشرط على سبيل المحل والتأكيد وبان لعدم وقوع الطلاق الثاني
فاذا قال بل ثنتين تعلق الطلقتان ايضا بالشرط بلا واسطة لانه لما كان
لا يبطل الاول فصار كانه تعلقتا بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وثنتين فان دخلت الدار فانت طالق ثنتين واذا دخلت الدار يقع الثلاث وهذا بخلاف
العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة عنده في قوله ان دخلت

الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو للعطف المجرد لا للاستدراك فيقتضي تعدد
الاول ومشاركة الثانية اياه في الحكم فيصير الثانية متصلا بذلك الشرط بواسطة
الاول فيتعلق اذا وجد ذلك الشرط واما الكلام فلا يصلح للاستدراك ووضعها للمقارنة
بين ما قبلها وما بعدها للنفي والاسبات فان كان عطف المفرد يكون ما قبلها نفيا
بعينه او المشدد للتكون نفيا او النفي مخصوص بالحال فيكون ما قبلها نفيا فيقال
ما جاءني زيد لكن عمرو اي لكن جاءني عمرو وان كان في عطف الجملة لزم ان يكون جملتها
او بعدها نفي ليتحقق المغايرة المذكورة فيقال لم يقم زيد لكن قام عمرو وقام زيد
لكن لم يقم عمرو وقول المصنف ومنع للاستدراك بعد النفي لهما مع في عطف
المفرد والفرق بينه وبين ما من وجهين احدهما انه لا يستدرك بلكن في
عطف المفرد الا بعد النفي اذ لا يقال ضربت زيدا لكن عمرو بل عمرو او بعد
النهي كقولك ضربت زيدا بل عمرو او بعد النهي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ونهى
اخص من نفي العلة لان مدعى الاستدراك بلكن اسبات ما بعدها فاما في
الاول فهو اثبات بعد نفي وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف بل فانه يجيء للنفي
الاول واثبات الثاني كما في صورة الغلط حيث يقول جاءني زيد بل عمرو اذ معناه بل جاءني
زيد بل عمرو وقد يدخله النفي ايضا يصير ناصا للاسم قوله غير ان العطف
به اي لكن العطف بها طريق الاستدراك بعد النفي انما يستقيم عند اتساق الكلام
والاتساق الانتظام الكلام يعني بحيث ان منتظم الكلام عند وصل الخبر
باوله ولا يتناقض الكلام اوله مثاله رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال
المقر له ما كان لي هذا العبد قط لكنه لفلان اخي فهذا الكلام منتظم
ان وصل النفي بالاسبات ويستقيم الثاني العبد لفلان قوله ما كان لي قط يحتمل ان
يكون عن نفسه اصلا من غير تحويل الى غيره فيكون رد الاقرار ويحتمل ان
يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون قابلا للاقرار مقرا به لاجل كانه قال
لا اقر له صريحا واقر به للثاني وفيه بحث لان لانه نفي الملك عن نفسه من الاصل
قوله ما كان لي قط مقول لكنه لفلان لا يكون اقرارا لفلان لان الاقرار انما يصح
من المالك فيكون اخبارا ولا يلزم من اخباره بثبوت الملك لفلان وقال زفر رحمه الله
اقراره للثاني باطل لانه متى نفى الملك عن نفسه اصلا فالاقرار بعد ذلك اقرار

للغير بملك المعنى حلفه باطل واجابوا عنه بان الاقرار مستعمل بالنفي وكان الكلام
ولصد نفسه الملك او لا لا يعمل في ابطال الاقرار لان الكلام يتوقف على الخبر
اذا كان في الخبر ما يعمه كما في كلمة التوحيد ويكون قوله ما كان في قطر ما مبالغة
لاثبات نفي الملك عن نفسه باسلوب الثاني لان هذا قد تعالى لنا كذا لا اسات
ولانه لما كان تاكيدا له كان موجبا عن الاقرار بمعنى يعمل الاقرار مقدما صيانة
لاقراره عن الالغاء هذا لما قالوه وضعفه ظاهر قوله ولا اسم يتناول الى
ان لم يوجد الانساق فالمطلق يتناول بكسر العين او الظاء يتناول بفتحها
كالمرفوع بمائة اذا اردج المفعول الحي العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها
الحي فهالت لا الحي المكاح بمائة ولكن اجره بمائة وخمسين يكون هذا فيما للنكاح
ويكون لكن لا يتناول الكلام لانه نفي فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات
بالنفي فاذا سبق النفي وصح النكاح لا يمكن لادراكه بعده لكن الاثبات ولا يمكن
ان يجعل للحال فهنا مقدم على النفي كما جعل الاقرار مقدما على المسئلة
الاولى لعدم التناقض فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا يعد بقوله
اجره بمائة وخمسين فيصح بالمنع المتاخر وسوقوها الا اجره بمائة فاذا لا
فائدة في المقدم والتاخير وفيه بحث لان نفي الشيء بقيد عرض في نفي القيد وجعل
الاثبات والا يلزم العبث في ذكر القيد كقولنا الفرس راكب فانه بعد نفي صفة
الركوب عن الفرس يرد مع بعد النفي فهنا ان يكون للاجارة بمائة لا نفي الاجارة بمائة لا
نفي الاجارة مطلقا وبوكد قولهما ولكن اجره بمائة وخمسين فعلت المعتمد
باسا موقوفا على الاجارة ولكن ولما اذا ادخل بين اسمين او فعلين
او اكثر فيتناول احدهما او احدهما في النفي والاثبات كقولك جاءني زيد او عمرو
وقرص او بارض وما جاءني زيد او عمرو فيتناول معناه بحسب اصل الموضوع لانها
في مواضع ليست تعاكسها ولكن اصلها المعنى بحسب الحال لا يخرج عن هذا المعنى
فعلم انها وضعت لهذا المعنى هذا ابو زيد وصح جمهور اهل اللغة ايضا الفقه
وذهب العاصي ابو زيد والاسفرايني وجماعة من النحويين الى
انها وضعت للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرو اكنت مخبرا عن
رويته احدهما على سبيل الشك لا انها اذا استعملت في الاثبات والاوامر

والنواهي لا يوجب الشك او لا يتضمن الشك فيها لانها لا يتات الكلام ابتداء وايجاب
التخيير كما في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
اصح كما ولون بانها وضعت للواحد من الامرين او الامور لانها لا تخلو عن
هذا المعنى لانها في الاثبات يصير الى الشك بواسطة كونها اخبارا لانه عن مجيء
احدهما في مثل قوله جاءني زيد او عمرو ولا شك ان فعل المجيء وعن احدهما معينا
لا يمكن فوقع الشك في الذي وجد منه المجيء فعلم ان الشك انما وقع باعتبار المحل
لا مقصودا اعرف ذلك ولم جعلت في اثبات الكلام ابتداء كقولك اخرت زيدا او عمرو
بعد التخيير لانها ساوت احدهما غير معين ولا تتضمن اتباع الفعل عن المعين
وجعلت النفي مفيدة التمكن من الامتناع وكذا اذا استعملت في الانشاء
كقولك بذا فرق عند الانه لما ساوى احدهما غير معين اوجب التخيير لدفع الابهام
وفيه بحث اذ لا شك ان العاقل يقصد باذن الشك ويفهم منه ايضا
عند امكان الشك مقصودا ويقصد به الامتداد التخيير ويفهم عند الانتفاء والحق
انها لاحد الامرين او الامور ويجيء بحسب المحل للشك والنفي كما مر والتعريف
ايضا وما ذكروه اصلا وذلك في التعريفات كقولك خبر الواحد ما رويه الواحد
او اكثر من غير التواتر يعني كلاما خبر الواحد والتقسيمات كقولك اللفظ اما
مفرد او مركب يعني يكون كلاما وكذا في كل تقسيم قوله وكذا الكلي والجزئي
الشيء او لا يساوي والشك والتخيير بحسب محل الكلام هنا في قول من قال
مشيرا الى عبد به هذا حر او هذا او اعتقت هذا او هذا انه انشاء يصلح
ان يكون خبرا اما انه انشاء فلان قوله هذا حر انشاء شرعا ولان يكون
خبرا يوجب سبق الحرية لبعض لكن عنها ولذا لم يكن الحرية بانه جعلناه
انشاء احترازا عن الالغاء والكذب واما انه يحتمل الخبر فلانه في الاصل خبر
يستعمل في الخبر ايضا كقولك لو طلق احدهما عالم او هذا ان كان قد
اعتق احدهما ثم قسمه واحترازا عن هذا حر او هذا وهل حاول يكون انشاء
ومع ذلك يكون خبرا ايضا ان جعلت الحرية بانه قبل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء يصح اذ لان اذا تهاتر لانه يصار اقتضاء شيء عاص احتيج

وفيه بحث لان الانشاء على العتق فيمتنع تأخره عنه واذا كان هذا القول
انشاء يحمل الكرخي حيث قال انشاء اوجب العتق حتى قال له ان اختار العتق فهما
شاء على اصله لان يكون اختيارا بناء على الاظهار اللاحق عنه لان احتمال الكذب يوجب
احتمال كونه بناء وعن محمد انه يحتمل الكذب يصدق العامل في كونه خبرا ويكون اختياره
بناء واظهارا للاحق عنه ولا يكون له اختيار العتق فيما شاء الى يحتمله لان معنى العتق
في الذي اوقعه فيه اذا اذكر بناء يكون انشاء من وجه لما مر في هذا القول انشاء
واظهار من وجه وهو طالق وحمل بالجهتين في الاحكام عن حيث انه انشاء يشترط
اهليته لانشاء وصلاحيته المحل للانشاء حتى لو مات احد العدلين قبل العتق في
الميت لا يصح ويعتق الحي لانتفاء محل الانشاء ولكونه اظهارا من وجه يجري فيه
الاظهار فلو كان انشاء من كل وجه لما امتنع عليه واذا اجتمع فيه جهتان الانشاء
والاظهار فلو كان انشاء من كل وجه لما امتنع عليه واذا اجتمع فيه جهتان الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غير موضعها فاذا قال لعبده هذا حر او هذا ابني او قال
العتق فيمن يكون متهما كالذي مرض ويخشى موته فيجمع المال ما عتبر جهة الاظهار لعدم
التهمة لانه يتضرر به اذا لم يمت فكان بمنزلة المكلف فلا يتعلق به حق الورثة وكذا
من في قبيل العتق يعتبر من الثلث ما عتبرت جهة الانشاء كانه اعتقه في الحال ولو
كان يحتمل حرية ولده فدخل بها فقال لعبده كما طالق ثلاثا او قال هذه او هذه ثم اعتقت
كلامه ثم مرض الزوج ومن الطلاق المعتقة فانها تحرم عليه حرمة غليظة وتصير
الزوجة حاريا حتى ترث منه ما عتبرت جهة الاظهار في حق الحرمة لعدم التهمة وجهة الانشاء
في حق الارث لتهمة لان حقها يتعلق بماله في مرضه وهو بالسبب فيها ولهذا بطل
حقها وبانت الحرمة المغلظة مطلقا اذا لم يمت ولو طلق احدى نسائه الاربع فلم يكن
دخل بهن فزوجهن جاز له اذا انقضت العدة من ثم من الطلاق ما عتبرت المزوجة جائزة
نكاح الكامة وكذا انقضت ما عتبر اظهار العدم التهمة اذ يكون له انشاء الطلاق
في التي عينها ويزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز له نكاح الكامة
وكذا انقضت ما عتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة اذ يملك التمكن من كل انشاء
الطلاق في الحال وكذا قوله استعار كلمة او استعار العموم في موضع
النفي والاثبات استعارة متعارفة فوجب عمومه لا فرق في موضع النفي وعموم

العموم في موضع الاثبات اما الاول فلانها في الاثبات لما افادت احد المذكورين او المذكورات
بعد النفي العموم لان دخول النفي في النكرة يفيد العموم كقوله تعالى لا تطع منهم آثما
او كفورا ولو كقولك ما رأيت زيدا او عمرا واذا ما الاثبات كما تقول جاءني العلماء او المحدثين
ان احدهما او كلاهما لانه لما رفع المانع مطلقا ثبت الجائز بهما كما في التقييد كقيد
وصوم يوم الاثنين لا يعين الاثنين لا يعين الاثنين او اثنا من فان الاستثناء الا فاذا لا اثنا
حار حتى ابدا وصالح المسلمين كما حار كل واحد منهم وفيه بحث لان الاثبات يجتمعه
في صورة التقييد كقولك خذ هذا او هذا او هذا من الجمع من جواز الجمع يعرف بالعقل
الجمل موضوعة لهذا الا ولانها موجب عموم لا فرق في النفي وعموم الاجتماع في الاثبات
لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا حيث اذا كلم احدهما ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الجنس الباقي فكانت كلمة او واقعة
في موضع الاثبات فاوجبت عموم الاجتماع وهو قد جعل بمعنى حتى اذا جاز ان يكون
ما قبل او منفيا الى يجتمع ما بعدها ولو كان ما بعدها منصوبا كان او بمعنى حتى
والجنس كقولك لا تأكل او تشرب او تعطيني حتى لي حتى تعطيني حتى او الى ان تعطيني الا ان
تعطيني لانها تكون بمعنى حتى او الى ان وان لم يكن منصوبا لكون الاحد
كالمرتفع على اصلها كقولك او تعطيني بالرفع وهو قوله والله لا اعمل هذا الا
او اعمل هذا الا او اخرى فان او بمعنى حتى حكمت بدخول الاول او الاولى دخل
الاخرى او لا سوى فيه لان علم الدخول جاز ان يكون مغيا الى دخول الاخرى
وعدم الدخول فيكون او بمعنى حتى واستدل المصنف بعدم العطف الاختلاف
بالنفي والاثبات وصلاحية الدخول عامة لان اول الكلام تحريم والتحريم يحمل
العامة فوجب النفي بجاز او وفيه بحث لان بعدم العطف باعتبار النفي والاثبات
عن ظاهر اذ جاز ان يقول ما رأيت زيدا ولكن رأيت عمرا وجاز ان يقال بعدم العطف لعدم
تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او لا دخل بالرفع يعني ان
مع العطف ويثبت للتقدير والـــــ واما حتى فللغاية حتى وضعت
للغاية لانها لا تجرد عن معنى الغاية في جميع صور استعمالها وغايتها يجب ان يكون
شيئا يفهم المذكور او عنده كقولك اكلت السمكة حتى رأسها وبعد الجارية حتى

الصباح فلا يصح أكلت السمكة حتى رأسها ومت البارحة حتى نصف الليل ولا
يشترط هذا في الحال أو جاز أن يقال أكلت السمكة إلى رأسها ومت البارحة إلى
نصف الليل ويستعمل للغاية بمعنى الغاية للمبالغة كقولك أكلت السمكة حتى رأسها أي
إلى غاية أكلت السمكة رأسها أيضا ومت البارحة حتى الصباح إلى غاية
مت الصباح أيضا وكقولهم مات الناس حتى الأنبياء وقدم الحاج حتى المشاة
ولا يستعمل إلى في هذه الغاية بل من مختصة بالغاية لا بالابتداء ويؤيد ذلك
أنها للغاية محمل عليها ما أمكن والشرط استعمال الصدر للابتداء وما يجيء للغاية
كما في الأمثلة وكما في قوله عندي درهم إلى أخر لك حق صحيح فإن الضرب يحتمل
الابتداء بطريق التكرار والصباح يصلح غاية وكذا الوقائع حتى سالم أو حتى
يشفع فلان فإن لم يضرب أو ضرب وكف عن الضرب بل يحقق الصلح حيث
قوله إلى يكف ولن لم يوجد العنوان فإن صلح صدر الكلام بها للمجاز أيضا
وصلح آخره للعمل مجازا عن المجاز أيضا بمعنى أنه كان للمناسبة بينهما من الشمول
يوجد آخرا عن كما في الغاية كقوله عندي درهم إلى أكلي تعديه فإنه
زائد عنه أو لم يعده لم يحنث لأن الإنسان ليس له ابتداء والتعدي لا يصلح غاية
للإنسان عندي عنه لم يفات شرط الغاية وحصل شرط المجاز أيضا ويحمل عليها
له الإنسان على وجه الزيادة من المجاز أيضا والتعدي صالحة للجزاء فصار شرط
من الإنسان على وجه يصلح سببا للجزاء أما التعدي وقد وجد حيث إنه عدا أو لم يعد
وإن لم يصلح صدر الكلام سببا للمجاز أيضا ولا آخره جزاء يجعل حتى للعطف المحض كما لو
قال عندي درهم إلى أكلي حتى أتعدى عندك أو لن لم يأتني حتى تعدي لأن
التعدي من عند الغير عند الإتيان إحسان فلا يصلح غاية للإنسان فلا
يتحقق الغاية ولا يصلح إتيانه سببا للفعل نفسه كما لو فعله لا يصلح جزاء الإتيان
فلا يتحقق المجاز أيضا فيحمل العطف بمعنى الفاء أو بمعنى ثم لأن التعقيب يناسب
معنى الغاية فيتوقف الأمر على وجود الفعلين كما لو قال إن لم آكل ما تعدي
عندك هذا هو المشهور وهو تعليق الحكم على شرط فكيف بما ذكر وأما الوجه
الثاني فهو وما ذكر ولا التعليق بشرط فكيف بملك الوجود ولا التعليق على فعل

فكيف

لب

فكيف بهما ستة أقسام أخرى مثال الشرط المكلف لأول إن لم آكل حتى
تدعوني فكذا فإن عدم الإتيان جاز أن يحتمل الدعوة صالحة لإتيانه ومثال
الفعل المكلف لآخر إن تعطني فكذا فإنها تأتي فإن لم آكل حتى
تدعوني وإن لم آكل حتى أعطيني وعلى هذا القسم الثالث فلا
ومن ذلك أن من باب حروف المعاني حروف الجر وهي حروف الجر لأنها
تجر الفعل إلى الاسم نحو مررت بزيد أو الاسم إلى الاسم نحو المال لزيد معانيها الكاملة
الخصوصية من الإضافة والتملك والتضمين والتبعيض فلا تدخل إلى الإضافة
حصل أو حاصل ونحو ذلك بل إضمارها يحل محل تلك المعاني الخصوصية لمعاني بها
معنى الباء فللإضافة لأنها في قوله استعانتها لا مع من الإضافة ثم
الإضافة تقتضي ملصقا وملصقا به والملصق بالصلة بواسطة الباء والملصق
به ما دخل عليه الباء في قولنا كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به
ومعناه الصقت الكتابة بالقلم فلا شك أنها تقتضي ملصقا وملصقا به
فلما قال الأصل لي لعمري تعدية فلان فكذا لم يقع على الصدق فلو لم يكن
كاذبا لا يحنث لأن معناه لي الصقت الإخبار بالقدوم والصاقه بالقدوم
لا يتصور بالقدوم فلا يحنث بالإخبار كذبا بخلاف ما قال إن لم أقل فلانا
قد قدم فإنه يحنث بمجرد الإخبار صدقا كان أو كذبا لأن المعلق عليه بعض
الكلام قلت فلو كنت تحسبني بملك فكذا فإنه إذا كان حنث عند أبي
حنيفة رحمه الله وأبي يوسف رحمه الله لم يلصق بقلبها قلت اللسان أصل
خلفا عن القلب لعدم إمكان الاطلاع على ما في القلب فلا يلتفت إلى الإضافة
بخلاف القدوم فإنه أمر محسوس فاعتبر الإضافة به فإن قلت لا فرق بين
قوله لئن لم تعلمني أن فلانا قدم وقوله إن لم تعلمني بقدومه في الحنث إلا
أن يكون صادقا فلم اعتبر الإخبار قلت لأن العلم ما يفيد علما والباطل
لا يفيد علما لأن العلم يكون صدقا فلم يكن الإخبار بالباطل إعلاما بخلاف الخبر
فإنه يطلق على الصدق وعلى الباطل يقال خبر باطل ولا يقال علم مثل ذلك في العلم
قال وعلى الأول كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح لعلمه

عليه وبعكس فلان علينا امير لان السلامة عوض اذا لم يقع على قوله وبعكس على
فلان دين لان الدين يستعلى من ملزمه وهذا يعال ركنه دين من محال الالتزام
والالزام بعد الالتزام كما يقال له على دين وفي عليه دين واما على الاطلاق
فلا كزيد على السطح ويستعمل بمعنى الشرط كما في قوله تعالى على لبن لا
يشركن بالله شيئا الى شرط عدم الاشراك بالله لان في الشرط معنى الالزام والمذكور
في الفتاوى لبن على جهة المبالغة بعكس بايعه على كذا وهذا الامان فان الشرط
لان البايع يعطي الكل بدون شرط ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة
وهي التي يجلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بعكس يعمل على
الف درهم او لو يكن على كذا او يزوجك على كذا الى بالف درهم وبكذا او كذا
لان الالصاق يناسب اللزوم ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحمل التعليق لما فيه من الخطر وفيه بحث لان الخطر في التعليق
بالحوادث عن الدين والفصالح لا يحولين يكون بمعنى الالزام يعني يعكس بان
يلزم الالزام وعن يعوض المحضة من المعاوضات التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني بالفا على الف درهم يحمل على الشرط عند
ابي حنيفة رحمه الله كانها قالت طلقني بالفا معلق الفرض لو طلقها ولهذا لا يلزمها
شيء لعدم الشرط وكان الطلاق رجعيا لانه متى لم يلزم المال لا يكون باينا وعندهما
يحمل على الباء حتى لو طلقها ولهذا يجب عليها المال لا الفرض وكان الطلاق باينا كما
لو قال طلقني بالفا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وفي الشرط
انما يكون لها جانب الابتداء من جانب الزوج فان قال انت طالق بالفا على الف يكون
بمعنى انت طالق بالفا بالف لا يقع الثاني كما مر والباء يناسب المعاوضة فيحمل
عليه فيكون الالف عوضا عن الثلاث فيقع كل ثلث عوضا عن الف وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للالزام كما مر والمعاوضة لها تعتبر بالمقابلة وههنا معاقبة لانه
يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال اولا ثم يقع الطلاق والمعاقبة
في معنى الشرط والجزاء اي في معنى المعاوضة وفي معنى الشرط اقرب من حقيقة
قصد الكلمة فكان الحمل على الاول وههنا يجب ويؤيد هذا العقد صريح في مجموع

الثلاث

الثلاث كلها فالت طالق على مجموع الثلاث بمجموع الثلاث لان مجموع الثلاث
فرد واحد من افراد الطلاق كما مر والمعنى الاتحاد في الواحد ولانه يخصص
بالعدد ويدل على من ناعدا بالاجماع ودليل ابي حنيفة رحمه الله ظاهر
ومن للتبعيض من عند الغاية لانتهاء الغاية وبحسب الحال يخصص هذا
المعنى بعكس سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد
تكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم فزيدت الكلام وللتبيين كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد
تكون للبدل كقوله تعالى فضمنا بالخلق الدنيا من الاخرة اي بدل الاخرة وقد تكون
مزيدة كقولك ما جاءني من احد والكل راجع الى معنى الابتداء وهذا هو المختار لا الى البعض
المنتهاء لما وجدوا كثيرا استعمالا في التبعيض وحملوا اصلا فيه والله تعالى
المصنف ولانها للتبعيض فالمعنى من شاء من عبيدي فاعتقه ومن شاء من عبيدي
من شئت عتقه كان لهما ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم ولهذا بعد ولهذا
عتقوا الا واحدا ولو اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا ولكن يرفع الى المولى وعندهما
لان يعتقهم جميعا لان كلمة من للعموم وحرف من ههنا حاد لئلا يكون للتبيين
كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قال ابي حنيفة لئلا يكون قوله من شاء
من عبيدي من شئت عتقه افاد التبعيض ومن العموم والاباحة من العمل بهما فيجب
العمل بهما فيكون معناه اعتق بعض عبيدي الذي بعض شئت بخلاف قوله من شاء
من عبيدي عتقه فاعتقه لان من شاء عام ودخل البعض المنكر العموم
ومن كلمة من تحت العام وقد وصف بصفة عامة وهي المشيئة فصار عاما فاقتضى
الوصف بهذه الصفة الخصوص الى البعض مما امكن العمل بهما فعلى هذا لو قال
من فوق من الناس فاقطعه يعني وصف القطع لجميع السراق ولو قال اقطع
السراق من شئت لم يوجد اللفظ استغراق الجميع بالقطع والظاهر ليس من
في الاول للتبعيض وفي الثاني للتبيين لان من شاء عام لعدم وعين فيبين
ذلك بمن كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قال والى الانتهاء
الغاية الى لانتهاء في مقابلة لانها لانتهاء الغاية كقولك سرت من البصرة

الى الكوفة ولما دخول الغاية في الحكم وخروجها فلا استفادة فيها الا من
قرينة كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل لان الليل لو دخل لوجب
الوصال والظاهر من الى خروج الغاية وحكم الغاية دخول المرافق
والكعبين في الغسل للاحتياط ولعدم وجود الدليل بالمسقط فلم يدخلا
وفي للظرف زمانا ومكانا وتستعمل في المعاني كما يقال في ايمان الله تعالى
والطاعة في العين في السن في التكلم وقال عبد العلماء العلق بمعنى المقارنة
والاشتمال توسعا ومبالغة ثم اصلوا في الفرق بين حرفا واسماء في
الزمان سل لمن تقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء
حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان
حذف واسائة في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله جئت يوم الجمعة وقوله جئت
في يوم الجمعة لا يقال ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف اختصارا وقد اجتمعا
اه لو قال غدا ونوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غد وقوله
ابو حنيفة وزفر هما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء
وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل يعتبر
واسطة اصلي لاستعماله ان امكن لانه يشابه المفعول به ثم يوم الجمعة
بخلاف يوم الجمعة لانه يعتبر وقوعه في جزء منه ومثل ذلك مسحت رأسي ومسحت
برأسي وجئت الليلة وجئت في الليلة واعرف هذا اذا قال انت طالق غدا ونوى
آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استغراق الغد بان يكون الطلاق في جميع الغد ويكون واقعا في اوله
لاستحالة وادا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو يحتمله
عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل الكلام واما اذا قال
في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم والمبهم ولا يتعين كما لو
طلق لعدة نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهم لا تغييرا
للمتيقن فيصدق قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم
المزاحم والسن فيقع فيه ويوضح الفرق بينهما ان قوله لن صمت الدهر وكذا

واقع

واقع على الابد حتى كان اكثر صومه حتى العمر وقوله لن صمت في الدهر واقع
على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع حنث وقال الله
تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا وهم يقتلون الانبياء لا شهادة لان
النصر في الدنيا قد يتخلف في بعض الاوقات وفي الآخرة دائما لان الدنيا دار بلا
والآخرة دار جزاء وقد يستعار للمقارنة اذا اضاف الى طالق في دخول
الدار قدم انه قد يجعل للمعاني ظرفا توسعا للمقارنة فيكون المعنى ههنا
انت طالق مع الدخول فيقع الطلاق عند الدخول قال
ومن ذلك الى من باب حروف المعاني حروف الشرط الى كلمات والفاظ وتسمى
حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة لن وهي حرف لان سائر الشرط انما
يكون للشرط اذا كان بمعنى لن فيعلم انه اصل ولن يدخل على معدوم لا يكون
كونه معدوما قطعا فيقال لمن قال اكرمك ولا تقل لمن جاء غدا اكرمك
قوله واذا اصلح للوقت كلمة اذا اشتركت بين الوقت والشرط عند الكوفيين
واذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى لن والله
ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في
الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت كحتى والله ذنب صاحبها
فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا من الوقت والشرط
لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت لهما كما في قوله ان
اطلقك فانت طالق فاذا اشتركت بين الوقت والشرط يقع الشك في وقوع الطلاق
لانه لن يحمل على الوقت يقع ولن يحمل على الشرط لا يقع ولا يقع الطلاق
بالشك وقالا يقع الطلاق لانه اقرب من هذا الكلام كما في قوله متى لم اطلقك
فانت طالق لان الوقت اذا كان لازما كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن
الانقاع فكان سكت وجوده كل الوقت ووقع الطلاق لما ان نوى الوقت
والشرط فيكون على ما نوى فاما نوى الوقت يقع في الحال كما في نوى ولم ينو
الشرط يقع عند موت احدهما كما في لن وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الشرط
انما يكون في الامر المتردد وكلمة لن اذا كانت في معنى الوقت تستعمل الى كما من

المتطلب التي لا ترد فيها عاد كطلوع الشمس وقيام الصبح فلو نوى فيها معنى
الوقت عند كونها للشرط لما جاز لاستعمالها في الشرط اذ هو انما يكون
في الامور المترددة بخلاف متى فانها تستعمل في الامور الكائنة لا محالة واستعمالها
للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ووجه توهم ان اذا اسم للوقت
كما توظرف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى وقال تعالى يوم يدع الداع
اذا استدل به وقد تستعمل في الشرط مجازا متى قيام معنى الوقت اذ
الشرطية لا تنافي معنى الوقت كما في معنى به لان معنى الشرطية اي متى
اتفق والزوم ما في اذا الا انها لا ترد في متى من غير استفهام وفي اذا
حاجة واذا لم يسقط معنى الوقت عن متى معنى الشرطية فاولى ان لا يسقط
عن اذا لعمومها قال ومن وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط لوجود فيها
معنى الشرط قال تعالى من يأتني الحق مكذبا وما تصنع اصنع قال الله تعالى ومن
عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنفسه وما تقدموا لانفسكم من خير
تجدوه عند الله واما تهما في المسائل من سألني عن شيء فهو حر ومن دخل
منزلي اكرمته فله نعل وتعالى في الكفالة ما بايعت فلانا فعلي ومن تستعمل للاول
العقل وما للعقل وما للعقل وتدل للاستفهام ومن مطلب بها اليمين تعالى من سمع
فتعالى زيد وما مطلب بها صفة الشيء تعالى ما السؤال عن صفة الشيء
وقد تستعمل في طلب صفة الشيء فتعالى ما يدخل عليكم اذا دخل واما كلما
فموجب عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم واذا قال كلما تزوجت
امرأة فهي طالق فتزوج امرأة حنث بكل من تزوج بخلاف قوله كل امرأة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امرأة حنث لا يحنث في اليمين لانها لا توجب عموم
الاسماء عموم الافعال وهي كل معنى الشرط وقد تستعمل للشرط وهي من الاسماء اللازمة
لا صافة فلهذا لا يدخل الا على الاسماء اذ لا اضافة من خصائص الاسماء فان اضيفت
الى معرفة موجب الاحاطة لا الاجزاء وان اضيفت الى نكرة موجب احاطة لا فرد
فقوله كل النساء حامض لان جمع امرأة نكرة وكل لا يجمع كل نساء حامض الا في
البعض واذا استعملت للشرط توقت بفعل او معناه بعد الاسم المضاف اليه
صفة

صفة الفعل للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك اذ لا بد للشرط ان يكون متوجها
وذلك في الافعال دون الاسماء فتقول كل فعل ما فعلت او في الاذن له كذا وهي
موضوعة للاحاطة على سبيل الافراد بكبر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة
الموت بمعنى الاحاطة فتقول من كل وجه لا فرد من المضاف اليه او من نكرة
والنكرة في موضع الاثبات تفيد الافراد وفي النفي تفيد العموم كل مسمى بالفعل لو
في شرط الجزاء كانه ليس معه غيره بمعنى كل فعل ما يفعل فله درهم كل واحد واحد
على الافراد فله درهم واذا قال الامام كل من دخل منكم هذا الحصن فله من
الفعل كذا فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم ذلك الفعل لان كل واحد منهم لم
يستوجب غنيمة بالدخول وهو اول داخل بالنسبة الى من يلحق عنهم وقد يحنث
لان الاول يذكر مطلقا والاول مطلقا اسم للفرد السابق على باقي الافراد
صيغة لا على البعض فلا يكون لكل واحد منهم اول وهو الكلام فقوله من دخل منكم
اولا فله كذا فانه لو دخلت العشرة معا لم يكن فيهم شيء لان كلمة من موضوع مطلق
العموم لا الافراد ولا الاجتماع دليله يعني لفظ من ولهذا جاز في صلتها
الجمع والافراد قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فباعتبار
العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق وله موضع فلذلك بطل الفعل ولو
دخلوا على التعاقب في الفصلين لكان الفعل للاول خاصة لاجتماع الشروط
في كلمة من لذكر الاول وفيه بحث لان وقوع الجمع في صلتها نادر والشائع المفرد
فيكون دلالته على الافراد اظهر وايضا افراد الصلة علامة افراد ما وهنا
صلتها مفرد لتوجه من دخل وايضا ذكر الاول الذي هو المفرد السابق من
اراد الافراد وايضا الاول الافراد المفرد السابق ومن الجمع الجمع السابق
فلو قال كل من دخلوا اولا فلهم كذا فاذا دخل عشرة يكون لكل منهم فلو كان
مهملا معنى العموم للزم ان يكون المجموع لكل والفعل ثم لو قال من دخل منكم
اولا فله كذا استحق كل من دخل اولا لكل الفعل وكذا لو قال كل من دخلوا
اولا فالمشهور عندهم ان لفظ كل يفيد العموم على سبيل الافراد ولفظ الجمع العموم
على سبيل الاجتماع ومن يفيد مطلق العموم لا الافراد ولا الاجتماع وقد عرف انها تفيد
الافراد ظاهرا والله اعلم بالصواب